

Mecanismos y espacios de transmisión cultural endógenos y foráneos; una aproximación a la  
noción de educación propia

Manuel Muyuy Chasoy

Código: 100812011294

Director

Tulio Enrique Rojas Curieux

Universidad del Cauca

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Programa de Antropología

Popayán

2019

*“Nukapa taitamanda, uakaspā, pai kauakuska karupi kai muskuita”*

*“Para mi padre, que, con sus lágrimas de impotencia, veía lejos este sueño”*

## **Agradecimientos**

Infinitos a todas y cada una de las personas que hicieron parte de todo este largo proceso de formación académica; un agradecimiento especial a mis padres porque fueron personas que jamás dudaron de mis capacidades a pesar de todo y siempre apoyaron mis decisiones, sin sus consejos y ánimos constantes, este sueño hubiera sido aún más difícil; agradezco cordialmente a mis profesores y maestros, que son sus lecciones me guiaron por este maravilloso mundo de la formación antropológica; a mis compañeros de aula y amigos, gracias por las discusiones que sostuvimos dentro y fuera de los salones de clase, los recordaré para la posteridad. Quiero expresar mis más profundos agradecimientos a la Institución Etnoeducativa Rural Intercultural Bilingüe, Iacha Wasi Carlos Tamabioy, que me abrió sus puertas para poder realizar este trabajo y poder culminar así el programa, a sus docentes, en especial a mama Mercedes Jacanamijoy, que fue un pilar fundamental en esta etapa, a Juan Carlos Jacanamijoy, que en su momento siendo rector me permitió hacer parte de este espacio, a la profesora Blanca Chindoy, a la profe Concha, al profe Jesús Carlosama y a todos los demás, con los que conversamos e hicieron posible este logro; a los Wawas que me hicieron parte de sus vidas espontáneas; también a las familias que me brindaron su colaboración, especialmente a la familia Jacanamejoy de la vereda Fuisanoy a don Bolívar Jacanamijoy y a doña Rosa Chasoy; a todos los que recuerdo y a los que por olvidos de la memoria no menciono aquí, a todos mis más sinceros agradecimientos.

## Tabla de contenido

Introducción .....	1
Capítulo I .....	3
La deconstrucción de una memoria tautológica.....	3
1.1 Memorias de la tradición educativa en la sociedad colombiana .....	3
1.2 Una escuela hoy llamada <i>Etnoeducación</i> .....	12
1.3 Antropología, sociedad y el indígena en la actualidad.....	21
Capítulo II.....	25
El pueblo Inga, reticencias de una heredad y sugerencias históricas.....	25
2.1 Sugerencias explicativas del linaje de un pueblo habitante en los Andes septentrionales..	27
2.2 Concomitancia cultural en tierras altas de un valle Andino amazónico .....	37
2.2.1 Taita de taitas, Carlos Tamabioy y emergencia mitológica en la reafirmación cultural del pueblo inga.....	43
2.3 Nueva ola de colonización a los herederos de las tierras del cacique Tamabioy .....	47
Capítulo III.....	58
Acercamiento descriptivo del pueblo inga del municipio de Santiago Putumayo.....	58
3.1 Panorama sociocultural de la realidad actual del municipio de Santiago Putumayo .....	58
3.1.1 El pueblo inga del municipio de Santiago Putumayo.....	59
3.1.2 Demografía del pueblo inga. ....	68
Capítulo IV.....	70
El proyecto etnoeducativo como salvaguarda cultural, una aproximación a la noción de educación propia .....	70
4.1 Antecedentes de la educación para el pueblo inga del valle de Sibundoy .....	70

4.2 Estrategia de fortalecimiento cultural desde la etnoeducación .....	75
4.2.1 Aproximaciones etnográficas al proceso etnoeducativo. ....	83
4.2.2 Aproximación a la noción de “educación” no formal, en contexto cultural.....	92
Conclusiones.....	97
Referencias.....	104

## Introducción

La experiencia de vida del pueblo Inga, junto al resto de sociedades autóctonas que componen la realidad social colombiana, comparte unas condiciones y unas definiciones categóricas asignadas desde una tradición antropológica y sociológica a nivel histórico, es decir, denominaciones como “grupos étnicos, pueblos indígenas<sup>1</sup>, comunidades indígenas, minorías, no solo en el habla coloquial, sino en los textos de las corporaciones e instituciones del estado, en cualquiera de las ramas del poder público” (Rojas Curieux, 2010, p.2) han acompañado el ya prolongado camino temporal que han tenido que transitar estas poblaciones en el trato y referencia social. El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural hecha en la última reforma a la constitución colombiana, que conglomeraba también a los pueblos indígenas, abrió muchas posibilidades discursivas, de lucha, de trabajo, de organización reivindicativa, con la impronta de que los derechos consignados en el papel, en la práctica social deben ser exigidos y reclamados para su cumplimiento, si no solo son palabras muertas. La valoración por parte del Estado colombiano de la diversidad humana que habita el territorio nacional, promete entender, atender y proteger las prácticas cotidianas “propias” del tejido cultural de cada una de ellas, advirtiendo la importancia que tiene para el Estado la trascendencia de los contenidos culturales a las siguientes generaciones, es decir, un trato donde el aspecto cultural pueda reproducirse a través del tiempo, pero el reconocimiento textual de las múltiples realidades culturales, es inconsistente a su contexto, esto debido a que las interpretaciones y representaciones hechas mediante políticas y el marco jurídico, se encuentran condicionadas por las bases ideológicas de la tradición social antes señalada.

Ahora bien el valor intrínseco de la rica diversidad humana de un territorio nacional, debería en principio ser entendida, atendida y protegida por el Estado nacional, es decir por los representantes gubernamentales y sus respectivas instituciones, como garantes en las interrelaciones sociales, mediante la superación de las barreras y egos ideológicos que promueven los conflictos interculturales, entendiendo que las manifestaciones distintivas de cada grupo humano, son el engranaje de un proceso colectivo inacabado de la humanidad misma, integrada si,

---

<sup>1</sup> Usaré el término indígena para referirme a las poblaciones autóctonas de larga trayectoria histórica y cultural en relación al Estado nacional.

a una noción significativa más compleja como el sistema de pensamiento social, que irrespeta las particularidades de vida de cada experiencia humana, con el uso de mecanismos coactivos de legitimidad del poder político para el ordenamiento territorial, perpetrando una contradicción básica del *decir* frente al *hacer*. Si bien es cierto que los momentos de interrelación e interacción sean individuales o colectivos, son el filtro que dan paso a las transformaciones de las maneras de hacer y entender un conjunto de prácticas, estas transformaciones culturales se dan paulatinamente, nótese el contraste de diferencia de una generación contemporánea a otra no contemporánea, dependiendo de las condiciones socioculturales de cada una de ellas, será evidente.

Al respecto la disciplina antropológica entendida en su definición básica como el “estudio del ser humano” en principio que se encarga del conocimiento del hombre por el hombre y no del estudio del indio, del negro, del campesino, del sujeto urbano, o de cualquier otra sociedad de manera preconcebida tal como son entendidas en el habla coloquial, sino como resultado de procesos culturales localizados en coordenadas geográficas y temporales que se corresponden a las dinámicas constitutivas de las particularidades del espíritu social que los crea o recrea.

Con estas apreciaciones iniciales, el relato etnográfico que presentaré a lo largo de este documento, se hará desde el punto de vista de la “*diversidad*” mas no desde la “*diferencia*”, entendiendo los procesos culturales como una asociación de acontecimientos afines en una cadena de relaciones, que echan sus raíces en la memoria colectiva, representadas en prácticas resignificadas y reconstruidas en dialógica con las dinámicas de una sociedad en relación; como es el caso de la etnoeducación como política de Estado y las luchas por una educación propia por parte de las poblaciones indígenas, como un posicionamiento político para prolongar su existencia física y cultural en el tiempo y el espacio.

## Capítulo I

### La deconstrucción de una memoria tautológica

#### 1.1 Memorias de la tradición educativa en la sociedad colombiana

La educación escolarizada es un proceso de socialización de un sistema de pensamiento, así lo entendemos quienes tuvimos la oportunidad de hacer parte de ella; espacio que prometía ser el medio para lograr realizar la idea de “ser alguien en la vida”; iniciarse en este proceso con esa premisa, tuvo sus implicaciones, como el hecho de adaptarse al arduo y complicado ejercicio del “aprender” asimilando, por ejemplo en la comunicación profesor(a) - estudiante, donde es el escolar quien debe asumir el aprendizaje del castellano como lengua oficial para la comunicación y no de manera contraria; en esto la memoria no me falla, recuerdo cómo los primeros meses de escuela, fue desalentador asistir a las aulas por la incapacidad que tenía de comunicarme fácilmente con las profesoras y los demás compañeros en el idioma que ellos hablaban, debido a que en mi familia el uso del idioma inga, era el único necesario para la comunicación cotidiana, y encontrarme con un espacio donde la comunicación se daba en otra lengua cuyas bases en mí eran incipientes, trastornó en cierta medida mi aprendizaje; lo singular de este hecho, es que como a la escuela se va es a aprender, terminé adoptando la lengua de comunicación que todos usaban en la allá, y, ¿por qué no fue la profesora quien aprendió el inga para enseñarme? Fue la pregunta que rondó por mucho tiempo en mi cabeza y aún hoy en día lo recuerdo, pero recuerdo también aquellas enseñanzas que aprendí alrededor del seno familiar, que dejé entre dicho al iniciar este párrafo, que tiene que ver con el transcurso de la vida de infancia junto a mis hermanos, al lado de la única abuela que conocimos, de la que por cierto, aprendimos mucho; ella nos contaba *antiwa parlukuna*<sup>2</sup>, estos servían a su vez como una estrategia para dar consejo, o para enseñarnos a diferenciar las cosas buenas de las malas, según el código moral que a ella le había inculcado, con los que iba orientando nuestra conducta; había pensamiento y reflexión sobre la vida. Lo significativo de este hecho era que la interacción comunicativa solo se daba alrededor del inga; claro, llegar a la escuela en estas condiciones, fue lo que complicó la interacción. Pero continuemos, mientras ella nos contaba sus historias, ayudábamos en las tareas de la casa como el

---

<sup>2</sup> En Inga cuentos o historias antiguas.



desgrane del maíz, de los frijoles, que se usarían para el mote y la chicha, o desgranar el choclo para hacer las arepas y los envueltos, o quitarle las cáscaras a las semillas de la calabaza para hacer el ají; eso dependía de la época del año en que nos encontraríamos; estas actividades eran necesarias porque al día siguiente había que atender a las personas que llegaban a trabajar en la chagra, ya sea en mingas o por trabajo contratado. Las actividades antes mencionadas no se hacían sino en la noche, porque que las labores diurnas eran otras, los niños a la escuela y lo mayores al trabajo; al culminar el día, todos nos reuníamos y se aprovechaba para conversar, escuchar historias y preparar la jornada del siguiente día. Como la temperatura en las zonas altas de Sibundoy disminuye considerablemente en las horas de la noche, en nuestra familia se desterraba el frío al lado de la *tulpa*<sup>3</sup>, con el abrigo del fuego, una taza de café o de chicha abrigada al fogón y la calidez de una familia agrupada, los niños escuchábamos a los adultos, a la mediana luz que proyectaba una lámpara (no había fluido eléctrico en la vereda) hecha de un envase de vidrio que se reutilizaba después de haber usado el veneno para eliminar las garrapatas del ganado y funcionaba con querosene de combustible. Este era el “método” y el espacio en que muchos saberes o conocimientos de la comunidad, tales como la lengua, conocimientos de la chagra, las semillas, las plantas y su relación con las fases lunares, asuntos de la familia, la comunidad, y pensamientos, fueron socializadas a mi generación, hechas en casa alrededor de las labores que convocaba el día y en la noche. Fueron otros tiempos.

La abuela siempre hizo hincapié sobre el cuidado de la tierra “*nukanchipa alpa mama*<sup>4</sup>”, decía que si se la vendía o abandonaba, luego no había manera de retornar a ella; porque siempre el inga después de saciar las ganas de andar en otros lugares, piensa en retornar, pero si no hay donde hacerlo, el retorno se dificultaba, y si un inga muere lejos de la tierra donde se ha hecho la siembra de su ombligo, el espíritu del muerto no podrá continuar tranquilo la siguiente vida; por esta razón ella nos decía en inga

*“Nukanchi kanchimi ingakuna, kausachimi alpamamapi, nukanchipa pupuwawa iukanchimi chillapita tarpuska, chiaun iukanchi sumatim kauaspa kausanga; iurakuna munanakumi kichungapa tukui ima kauariska,kausaitas anchuchingamunanaku*

---

<sup>3</sup> Las tres piedras que se ubican en el centro de la casa, donde mantiene encendido el fogón.

<sup>4</sup> En inga, madre tierra.

*llullachispa, manchachispa, chimandami iukanchi suma iuiarispá kausanga ingakunasina, nukanchi achalakuna uañuskauramanda kamkumami kidankangichi alpitata kauangapa<sup>5</sup>*”.

En contraste, la vida de una sociedad donde existen marcas para diferenciar las condiciones de vida en términos socioculturales y socioeconómicos de sus poblaciones, no tiene ni entiende sobre el valor simbólico de este tipo de experiencias, mas sí actúan como factores que determinan el desarrollo del bienestar humano; lo que da a entender que la diferencia en estas condiciones, afecta profundamente las relaciones sociales. Esta situación se vuelve aún más difícil cuando las diferencias culturales chocan o actúan de forma etnocéntrica, de donde emanan conflictos difíciles de resolver.

En este escenario, la escuela, que según Althusser (1998), funciona como uno de los aparatos ideológicos con el que se enseñan y proyecta las "habilidades bajo formas que aseguran el sometimiento a la ideología dominante o el dominio de su práctica" (p.4), opera en concordancia con las finalidades de la sociedad dominante, ésta, entendida como aquel conglomerado de individuos y/o sociedades que comparten el uso de unas formas y condiciones de vida social en común, en este sentido el aparato educativo como herramienta ideológica instrumentalizada mediante un sistema educativo, busca alienar al indígena al régimen de pensamiento hegemónico a la vez que es un procedimiento de aculturación social.

En este orden de ideas, la educación para la realidad cultural de las poblaciones étnicas en general e indígenas en particular, sirvió para que las proezas de la llamada civilización moderna dominante, instaurara paulatinamente sus mundos de referencia sobre formas de interpretar y entender el mundo programados culturalmente en otras lógicas. La historia da razón de ello; lo que aquí quiero destacar es que las condiciones temporales y espaciales en que se acometieron los acontecimientos de descubrimiento, conquista, colonización, evangelización, adoctrinamiento y

---

<sup>5</sup> Nota: la traducción siguiente no es una transcripción de algún modo textual a auditivo documentado, sino más bien de los relatos que recuerdo nos solía contar la abuela antes de que falleciera y lo hago en mis palabras: “*nosotros somos Ingas y pertenecemos a esta tierra, nuestro cordón umbilical se encuentra sembrado en la misma, por lo tanto, tenemos un compromiso con su cuidado y conservación; los blancos nos quieren quitar nuestro lugar de vida, con engaños y mentiras, con amenazas, con humillaciones, por lo tanto, debemos preocuparnos porque eso no suceda, nosotros los mayores moriremos, pero cuando crezcan, serán ustedes los que cuiden la tierra*”.

derechos étnicos se dieron bajo los paradigmas de la diferenciación sectorial, y según se hace notar, no es muy extraño observar y sentir hoy en día la discriminación y presión social que segrega y excluye la diversidad étnica y cultural, aceptándola con gran dificultad desde el cómodo lugar de la retórica discursiva, adheridos a los latentes deseos políticos por la homogenización poblacional, siendo estas las conductas represivas con las que tienen que lidiar en la actualidad los pueblos indígenas para poder desarrollar con autonomía sus vidas comunitarias como coetáneos de la sociedad nacional. En correspondencia a lo dicho hasta el momento, quiero decir que tomo lo “indígena” como una categoría condicionada por los procesos sociales e históricos, escenario en el cual el sistema educativo ha hecho sus aportes parcial o ampliamente, por promover la reproducción ideológica de esta categoría para la sociedad, cuando paralelamente el sujeto definido en estos términos intenta ser comprendido desde la diferencia sí, pero hecho a través del respeto textual y contextual de su lugar ontológico. Son los mecanismos, medios, dinámicas, formas de relación, los que prolongan y determinan el proyecto inacabado de la construcción del otro, indígena en este caso, contrapuesto al prototipo cultural aceptado por la sociedad mayoritaria; un aspecto característico de estas relaciones, es que las sociedades y poblaciones interactuantes han mantenido tensiones políticas constantes, como efecto de la acción legislativa y administrativa territorial en relación a sus poblaciones (Castillo y Rojas, 2005).

En Colombia, la educación general como sistema, se desarrolla en torno al cumplimiento de un marco normativo que está diseñado acorde con las políticas establecidas en la Carta Magna que rige al país, y el tratamiento operativo de su naturaleza se da mediante las políticas particulares de educación emitidas por la institución competente, es decir, el Ministerio de Educación Nacional. Solo basta revisar la trayectoria histórica de la acción y el efecto del proceso educativo, para entender que el presente está marcado por la coacción que ejerció la educación en la creación de la ciudadanía nacional, como estrategia que permitió la consolidación de finalidades sociopolíticas y socioeconómicas.

Sus antecedentes en torno al tema indígena que trataré más adelante, demuestran esto; el desarrollo etnográfico no pretende reproducir una apología de la crítica que censura su rol histórico ni justificarla, sino hacer un poco de memoria para localizarnos nocionalmente sobre el papel social que cumplió y sigue cumpliendo la educación diseñada particularmente para las poblaciones

indígenas, en un país donde sus habitantes son de las más diversas índoles y proveniencias, pero que pretenden hacerlo mediante un modelo general.

En correspondencia a las ideas anteriores, es preciso tener en cuenta y aclarar que la educación a la que hoy en día conocemos como convencional, es decir aquella que se encuentra oficializada y controlada institucionalmente por las élites del poder político nacional, tiene una larga trayectoria histórica; aquí quiero presentar los hechos más sobresalientes que dieron origen a la educación como sistema, para entender el papel social que ha venido cumpliendo; siguiendo este orden de ideas, encontramos que las bases incipientes de la educación, se encuentran instauradas, con el proceso de adoctrinamiento, evangelización y castellanización de las poblaciones indígenas por allá en la época colonial, que estuvo a cargo de la iglesia católica, estos elementos sirvieron de base para edificar una educación formalizada en tiempos de la República, hay que recordar que antes de esta época, la educación era un beneficio que solo unos pocos tenían la oportunidad de recibir, así lo afirma Martínez (s.f) solo para “los varones blancos, es decir los descendientes de los españoles<sup>6</sup>”, por esta razón, además la hacía privada, mientras que las poblaciones aborígenes en su condición de naturales o menores de edad, continuaron desvinculados de estos beneficios; la independencia de la nueva granada, donde básicamente se dio una desestructuración del sistema económico y político colonial que estuvo basado en la explotación minera principalmente, concentrada en algunas regiones del territorio<sup>7</sup>, donde en menor medida se desarrolló la producción agrícola, para su aprovisionamiento (Torrejana, 2012) y se pasó a un sistema económico y político, republicano, centrado en la producción agrícola, pecuaria y manufacturera para el comercio internacional mediante el intercambio de capital, donde “era urgente e indispensable la implementación de un plan de reforma económica y política encaminado a despertar las fuerzas productivas, avivar el comercio, revitalizar el control político y exponer una imagen externa de potencia revitalizada” (Torrejana, 2012, p. 8), este escenario coyuntural, que provocó cambios estructurales, permitió que en cierta medida, las poblaciones indígenas, pudieran hacer parte de la educación, porque se impulsó la educación pública; es decir,

---

<sup>6</sup> Recuperado de: <https://www.lifeder.com/historia-educacion-colombia/>. Esta página web fue consultada el 25 de oct. de 19.

<sup>7</sup> “A finales del período colonial, la actividad minera en el Virreinato se encontraba inscrita en el segundo ciclo expansivo del oro: 1680 a 1820, que tomó por escenario geográfico de la explotación la gobernación de Popayán, particularmente la región del Chocó” (Torrejana, 2012, p. 4).

que el indígena podía hacer parte ahora de este público beneficio, a razón de las reformas administrativas que los nuevos gobernantes criollos emprendieron en la nueva República de la Gran Colombia, como fue nombrado el territorio independizado de España, que ciertamente las ideas libertarias fueron influenciadas por el pensamiento de las nuevas ideas ilustradas de progreso y racionalización, que promovían la modernización social, tomadas, en parte de las reformas Borbónicas de mediados del siglo XVIII, que se habían implementado en los países desarrollados de Europa.

De este modo, el inicio del periodo republicano (1810-1819), es muy importante para entender este tema, ya que fue en este periodo, donde se fundieron las bases de una educación institucional, como mecanismo político para transformar la sociedad bajo las nuevas políticas de gobierno; este periodo se caracterizó, porque “la atención estaba puesta en la derrota definitiva del ejército de reconquista y la construcción de una fórmula política que le imprimiera un sello definitivo al gobierno” (Torrejano, 2012, p. 53). Según Torrejano (2012) “no obstante, en aquellos años proliferan constituciones regionales creadas por la élite provincial en las que son incluidos principios de política social, entre ellos, la educación” (p.53), para todos los ciudadanos civiles<sup>8</sup>, incluyendo las poblaciones aborígenes, que hasta entonces, no contaban con igualdad de condiciones legales frente al resto de población; Otero Cleves (2016), manifiesta que mediante el acta del Socorro (1810) se proclamó que los indios debían entrar “en sociedad con los demás ciudadanos de la Provincia a gozar de igual libertad y demás bienes que proporciona la nueva Constitución<sup>9</sup>”, la misma autora explica que un año más tarde, la constitución de

Tunja (1811) declarararía, por su parte, la igualdad entre toda clase de ciudadanos, sobre todo en lo concerniente a la educación pública, al indicar que “ni en las escuelas de los pueblos, ni en las de la capital habrá preferencias ni distinciones entre blancos, indios, u otra clase de gente”. (2016)

---

<sup>8</sup> Aportes realizados por Esteban Díaz, Jurado de tesis; 24 de octubre de 2019.

<sup>9</sup> Recuperado de <https://proyectos.banrepcultural.org/asamblea-nacional-constituyente/es/texto-catalogo/constituciones-y-ciudadan%C3%ADa-en-el-siglo-xix-colombiano>; este sitio web fue consultado el 25 de oct. de 19.

En este orden de ideas, la función de la educación en esta etapa transitoria de cambios, fue socializar la epistemología del imaginario estado nacional a la sociedad. En palabras de Ossenbach (1993) “a la educación se le atribuyen funciones tales como las de integración de los distintos grupos sociales” (p.1), es decir que, en parte, mediante la educación se buscó dar soluciones a las necesidades y circunstancias que se estaban fraguando en este periodo, que evidentemente tenían que ver con toda la reestructuración social, económica y política.

Durante la época republicana y a lo largo del siglo XIX, los gobernantes criollos, que habían empezado a ejercer la administración política, económica y social, trataron de diseñar un sistema educativo acorde a sus aspiraciones de poder estatutario, es decir, una educación

práctica y civilista encaminada a la capacitación de las nuevas clases dirigentes. Para poner en práctica dicho propósito, el Libertador Simón Bolívar como presidente de la Gran Colombia, expidió unos decretos en Rosario de Cúcuta el 20 de mayo de 1820, en los que dicta las normas que restablecen los derechos de los ciudadanos neogranadinos para fomentar su progreso económico y su educación general. (León, 2013, p. 1)

Así surge la educación como sistema institucional, en los albores del siglo XIX, donde renombradas personalidades como el general Francisco de Paula Santander, en calidad de Vicepresidente de la República de Colombia, impulsa la educación para la transformación de la nueva sociedad que busca constituir

ya para el año 1820, [este general] firmó una serie de decretos con los que se empezó a reglamentar el sistema educativo republicano. Entre otros está el Decreto del 6 de octubre de 1820 en el que se ordenó establecer una escuela en toda comunidad de más de treinta familias para enseñar a los niños a leer, escribir y sumar, estudiar la religión e instruirlos en los derechos y deberes de los ciudadanos. Los niños indígenas debían ser educados en las mismas condiciones que los niños blancos. (León, 2013, p.2)

En las décadas siguiente del siglo XIX, básicamente el sistema educativo estaría sujeto a reformas continuas, debido a los conflictos suscitados por las opuestas posturas de control político para la organización territorial dada entre los próceres de la independencia y sus simpatizantes, lo

que terminó generando guerras civiles para su resolución; a pesar de estos conflictos internos durante este periodo, la educación como mecanismo ideológico, continuó estructurándose para lograr las razones para las que ésta fue concebida en sus inicios (Torrejano, 2012).

Siglo y medio de Independencia no es suficiente para la instauración de un orden político estable en Colombia, en razón de los enfrentamientos político-militares provocados por la ruptura con España, y el vacío de poder político dejado por las autoridades españolas, remplazadas por las elites criollas, cuyo apetito por el poder provocó no solamente su división política expresados en los partidos liberal y conservador, sino también una serie de rivalidades que los opone en guerras civiles. En 1863, estas rivalidades conllevan a la instauración del régimen federal, representado políticamente por los caudillos liberales-radicales. (Andrade, 2011, p. 158)

El sistema educativo, involucrado en este ambiente de fervientes divisiones de poder, después de la penúltima década del siglo XIX, sería delegada por parte del Estado, a la iglesia católica, institución que amparada por la Ley 89 de 1890, retoma en cierto sentido, la continuidad del proyecto colonial, de “reducir salvajes a la vida civilizada”. En este orden de ideas, Castillo y Rojas (2005), distinguen tres grandes momentos históricos, de la revolución educativa; inicialmente las bases incipientes de la educación surgen en la colonia, con la evangelización, adoctrinamiento y castellanización del indígena, para pasar al periodo republicano donde la educación se formaliza de manera convencional, es decir se estructura como sistema educativo para llegar finalmente a la época actual, donde la revolución educativa continúa, bajo los conflictos propios de este tiempo, que tienen que ver con la efervescencia de las luchas étnicas, en busca de la reafirmación cultural.

Estos aspectos socio históricos generales de la educación, nos ayudan a contextualizar principalmente, el ambiente en el que surge y el rol social que ha cumplido durante ya un poco más de dos siglos; me parece que es importante y necesario mencionarlo, porque permite comprender la tradición educativa, enmarcada históricamente al servicio de los intereses del poder político de turno, que ayudó a legitimar el espíritu de la ideología moderna, en las poblaciones de nuestro país; esto también da la posibilidad de comprender, las reclamaciones emprendidas por las poblaciones étnicas, inicialmente por los pueblos indígenas a mediados del siglo XX, como una

reacción de rechazo a esta tradición educativa, que si inicialmente sirvió en buena medida para asimilar al indio, ahora se utiliza como un recurso apropiado, para luchar y reclamar políticamente los derechos culturales<sup>10</sup>.

Para el mundo indígena, la educación tradicional representó y representará, un mecanismo de difusión de formas de pensamiento distintas a las suyas, que sin juzgar negativamente este hecho, permite el ejercicio filosófico del conocimiento; lo problemático de su ejercicio, tiene que ver con las finalidades para las que fue diseñada y la naturaleza de sus acciones, tal como se mencionó con anterioridad; por ejemplo, siendo una característica de la función educativa, detentar las bases ideológicas de la historia universal y sentenciar el olvido a las memorias locales.

Con las generalidades anteriores, quiero destacar que el sistema educativo, que administra la educación que se imparte hoy en día en la población nacional como un servicio público junto al modelo diferenciado de educación diseñada para las poblaciones étnicas (indígenas), fue fecundada y gestada en el seno de los intereses y formas de vida de la sociedad dominante, y no en el seno y formas de vida de nuestra sociedad indígenas, negras, o room; particularmente en las estrechas relaciones que mantuvieron entre Estado e Iglesia, razón por la cual, a finales del siglo XIX, el estado otorga poder legal a la iglesia, en los asuntos educativos, fue lo que se llamó la iglesia docente a la cual alude Castillo (2008) y así fue tomando forma la educación, para encontrarla como la encontramos actualmente; al respecto Rojas Curieux (1998) afirma lo siguiente

Si buscamos comprender la evolución de la política educativa del Estado colombiano para los pueblos y comunidades indígenas, es necesario remontarnos a los tiempos en que la administración de la educación era realizada por las misiones católicas o, en otros términos, a "la educación contratada" que nació de la aplicación del Concordato que el Estado colombiano firmó con la Santa Sede (en 1888 y luego renovado en 1973). En ella se prestó particular interés a la evangelización y a una educación en función de los preceptos de la Iglesia católica. Esta política, y la de los internados escolares (iniciada en los primeros 25 años del siglo XX) tenía como objetivo central el ingreso de los indígenas al "mundo

---

<sup>10</sup> Ver capítulo IV.



civilizado", tal como quedó estipulado en la Ley 89 de 1890, "Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada" (p.2)

Para el caso que interpela el tema educativo en la actualidad, como se mencionó anteriormente, la apuesta educativa es un reto que han decidido tomar los sectores sociales que han sido categorizados como poblaciones minoritarias, en este sentido la educación como fue concebida en un inicio, tomo otra forma de ser entendida por estas poblaciones, que le dieron su propia interpretación bajo sus propios intereses, tal como se mostrará a continuación.

## **1.2 Una escuela hoy llamada *Etnoeducación***

Acontecimientos importantes ocurrieron en el siglo XX en las políticas del estado colombiano, con respecto al tema educativo y las poblaciones indígenas, como por ejemplo, que “el Estado [reconozca y proteja] la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” Artículo 7 de la Constitución Nacional (MEN, 2003, p.5); este artículo de la vigente Constitución Política de Colombia muy conocido, aparece citado en uno de los documentos del Ministerio de Educación Nacional, en la sección de educación para grupos étnicos de la Ley General de Educación, y aparece en muchos otros como si fuera una consigna, que anunciara la penetración al complejo mundo del otro.

Para puntualizar, quiero señalar que la etnoeducación es un término que se origina en los años ochenta del siglo anterior, cuando el grupo de etnoeducación del Ministerio de Educación Nacional acuña del concepto de etnodesarrollo, de los planteamientos teóricos del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla y lo asimila para la terminología que definirá el modelo educativo para poblaciones étnicas en el país (Castillo, 2008), según este autor, citado por Castillo

[...] se le atribuye centralidad al concepto de autonomía, entendida como la capacidad de decisión que tienen los grupos étnicos respecto a sus recursos culturales. Este planteamiento enmarcado en los análisis sobre la relación Estado nacional-grupos étnicos, se asume en su dimensión política e ideológica y su traslación al terreno educativo conduce a la idea de etnoeducación. (p.18)

Como ya se mencionó, fueron los acontecimientos históricos que le dieron vida a la actual sociedad colombiana, resultado de un proceso constante de reformulación política que incidió fuertemente en la configuración social del territorio nacional. En este sentido la educación, como un sistema que legitima las políticas del Estado, juega un papel central en la configuración social de la ciudadanía que la compone, al operar como un mecanismo de dominación, control y administración del poder político principalmente y en menor medida como un medio de superación en la calidad de vida de sus ciudadanos, porque más que un derecho este es un servicio al que no todos acceden, o por lo menos en los niveles superiores. El sistema educativo ha permitido que el conjunto Estado - población nacional continúe andando el trayecto por la reivindicación de las bases de la identidad del imaginario estado - nacional. Ahora bien, dentro del amplio entramado social y específicamente dentro de aquellas que tienen que ver con el tema intercultural en el marco de la última reforma constitucional, existe en Colombia un comportamiento político que apela por continuar las viejas conductas de asimilación social, llamada en nuestros tiempos en un lenguaje menos violento, integración o inclusión de la sociedad nacional; en este sentido las políticas educativas lo que hicieron fue vincular entre sus propuestas, los temas étnicos, dando lugar a una forma creativa de asimilación social, que consistió en tomar una de las banderas de lucha del movimiento indígena que surgió en los años setenta en el Cauca, específicamente el Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, que por cierto es un hito importante en todo el proceso reivindicativo de esta lucha, por contemplar el componente educativo en uno de los siete puntos de la plataforma de lucha definidas por esta organización<sup>11</sup>, quienes hasta el momento han avanzado en la construcción de su propia plataforma educativa, llamado Programa de Educación Bilingüe Intercultural – PEBI, integrado a un trabajo más amplio junto a otras organizaciones, que señalaré más adelante; lo que ocurrió más tarde con las dinámicas políticas que tenemos en nuestro país, es que esto sirvió de base para darle forma a una política educativa llamada etnoeducación, que como afirma Mueses (2010) “es la respuesta institucional a una demanda educativa del movimiento indígena y, como tal, se constituye como el ámbito de acción para el desarrollo e implementación de otras educaciones más acordes al proyecto cultural y político de las

---

<sup>11</sup> Al respecto Castillo en *la enseñanza de la ley 89 de 1890: oralidad y lectoescritura en la formación de líderes indígenas del Cauca en las décadas de los 70 y los 80* relata sobre la historia de la conformación del cric y sus luchas políticas y culturales, en los diferentes componentes.

organizaciones indígenas” (p.83); por esta razón “en las comunidades y pueblos indígenas la escuela ha tenido como función básica, y acaso durante mucho tiempo la única, garantizar la inserción de los jóvenes indígenas en la cultura de la sociedad dominante” (Rojas Curieux, 1998, p.50).

La lucha del movimiento indígena por el fortalecimiento y pervivencia de los pueblos indígenas u originarios como ellos prefieren llamarlo, es un aspecto que se ha contemplado en distintos convenios y tratados, tanto nacionales como internacionales, tal es el caso del convenio 169 de 1989 sobre Pueblo Indígenas y Tribales de la OIT, aprobado en Colombia mediante Ley 21 del 4 de marzo en el año 1991(Rojas Curieux, 1999), siendo este un avance importante en materia de reconocimiento en el desarrollo autonómico de la vida comunitaria para los pueblos indígenas del país, con la claridad de que será el Estado nacional en el ejercicio autonómico de su poder, quien tome las medidas correspondientes para el desarrollo de estos acuerdos y/o convenios en su territorio. Una manera de hacerlo ha sido a través del sistema educativo, que, en sí, responde a las dinámicas en relación a su poder político, que siguiendo las disertaciones de Museses (2010)

La continua preocupación por el establecimiento de estrategias de presencia y control de los territorios y las poblaciones han acompañado la formación y consolidación de los Estados latinoamericanos. Siendo ésta una heredad colonial, los Estados se enfrentan a la necesidad de configurar un sistema de dominación efectivo, sistema que permita simplificar política y normativamente la complejidad social. (p.2)

Como ya se ha venido diciendo, el sistema educativo actúa como una de las estrategias más eficientes en el control y ordenamiento territorial, por interiorizar en los individuos desde la enseñanza unos presupuestos de conocimiento y al mismo tiempo unos supuestos ideológicos, creando en ellos actitudes y aptitudes para responder y desempeñarse en unos roles en la escala social de forma progresiva, de acuerdo a sus condiciones de vida sociocultural y socioeconómica. Los acontecimientos coyunturales han ido configurando la imagen de la sociedad, manteniéndose el común denominador que ha determinado las relaciones del poder político frente a las poblaciones indígenas, que es la desigualdad en las relaciones de poder, hecho que ha generado conflictos y ha suscitado tensas confrontaciones entre ambas partes. Aunque existen propuestas y hechos cargados de buenas intenciones por parte de quienes dirigen el país y se han logrado

resultados favorables para las poblaciones afectadas, también es cierto que muchas otras se han quedado en la antesala discursiva, abstraídas esperando ser atendidas.

En relación con lo dicho en los párrafos anteriores, el hecho coyuntural más reciente en el contexto nacional colombiano que dejó abiertas las posibilidades de construir una sociedad con miras a superar los rezagos de una historia maltratada y ajada, tiene que ver con las consideraciones que contempla la Constitución Política de Colombia en el año de 1991, que involucra a las comunidades indígenas pero que los gobernantes de turno no han mostrado el interés suficiente por adelantar estrategias tendientes para su implementación, mas tales consideraciones representan en la práctica social, una fatigante faena de exigencias, de reclamaciones de inconformidades expresadas mediante manifestaciones y protestas sociales para hacerlas cumplir, una problemática más que se adiciona a los embates que deben enfrentar quienes en este trayecto de la historia van ocupando el abstracto lugar de lo étnico.

Esta nefasta situación sociopolítica, desencadenó el levantamiento de movimientos organizados a hacer validar por su propia cuenta los reconocimientos adquiridos por derecho y que han quedado en el papel, empuñando como bandera de lucha política su identidad cultural, para exigir acuerdos como el que aquí nos ocupa, validar el derecho al autónomo ejercicio educativo, que si bien es cierto en tiempos pasados fue un mecanismo de coerción, ahora es apropiada como una herramienta de lucha para el fortalecimiento de sus procesos culturales. En relación con esto, siguiendo las ideas de Castillo (2008), encontramos que desde los años noventa del siglo anterior, la noción de “etnoeducación” es una referencia obligada para el análisis de las políticas educativas en Colombia. El solo reconocimiento de la multiculturalidad de un país, no es condición ni criterio suficiente para que en la práctica social se cumpla o se aplique, se entiende que, en principio, es responsabilidad de los gobernantes junto a sus entidades competentes nacional y local trabajar por la implementación de estrategias que permitan su aplicación, de manera recíproca a lo consignado en la carta magna que contempla este tema. A diferencia de la Constitución anterior que no reconocía la existencia de 'poblaciones indígenas'<sup>12</sup>, es decir con particularidades históricas y lingüísticas (Rojas Curieux, 1998), su reforma al texto jurídico, provocó en las relaciones

---

<sup>12</sup> Aunque de hecho existían bajo la categoría de salvajes, no tenía voz ni voto dentro de las políticas existentes para el momento en las relaciones entre gobierno y esta sociedad.

socioculturales e institucionales transformaciones no consustanciales al sentido expresado en el texto

De allí que tanto el Estado como las poblaciones indígenas se vayan configurando mutuamente como actores interdependientes, como expresión de un proceso más amplio de transformaciones en la relación del Estado y la sociedad, donde las reglas de juego no se han modificado, pero sí los actores, sus estrategias y el resultado mismo del juego. (Mueses, 2010, p.2)

En este orden de ideas, la naturaleza de la educación para poblaciones étnicas o etnoeducación, se encuentra definida en un lenguaje de inclusión, que solo basta con leer el contenido que refiere al caso de Educación Para Grupos Étnicos de la Ley General de Educación<sup>13</sup>, deslindada del contexto de diversidad cultural que aguardan estas poblaciones, aspecto que desarrollaré en uno de los próximos capítulos, pero que desde el ejercicio textual sí es abordada amplia y detalladamente; encontramos por ejemplo los principios que dicen guiar este modelo educativo que son la “integridad, diversidad lingüística, autonomía, participación comunitaria, interculturalidad, flexibilidad, progresividad y solidaridad” (MEN, 2003, p.11), con el párrafo de que su aplicación solo es posible si se desarrolla conforme a lo que obliga la Ley, que por cierto no se encuentra en correlación con los intereses propios que persiguen los sujetos que el Estado representa como alteridad, es decir que la valoración de la diversidad étnica y cultural de la nación, establecidas desde la educación, para empezar son criterios estipulados desde y por la sociedad occidental, en ese caso uno de los primeros principios que paradójicamente se ve vulnerado por parte de quienes reconocen los derechos étnicos, es la autonomía que las poblaciones mencionadas tienen para tomar sus propias decisiones y determinaciones; esto permite comprender que evidentemente esta situación no es más que la prolongación de luchas anteriores, como fue la lucha por el reconocimiento político y social en su momento y ahora la lucha continúa por exigir su efectivo cumplimiento.

Una de las estrategias que el poder político del Estado colombiano ha utilizado para mitigar las problemáticas sociales que afectan los principios ideológicos de su consigna patriótica de

---

<sup>13</sup> Ley 115 de 1994, Título III, modalidades de educación para poblaciones.

“libertad y orden”, ha sido la cooptación de algunos componentes de las luchas sociales, como en este caso, la lucha por “otra escuela” (Castillo, 2007), exigida como derecho por el movimiento indígena del Cauca - CRIC desde sus inicios, pero tomada por el Estado, transformada y ofertada como un servicio al sector exigente, pero no perdamos de vista el trayecto que ha dejado trazada la historia, con la impronta de que los pueblos indígenas que han precedido a la legislación, y que no se supeditan a ella (Rojas Curieux, 2010), continuarán también andando paralelamente su propio camino, manteniendo desde hace mucho rato una postura de resistencia a las formas de relacionamiento invasivas y coercitivas de la sociedad dominante y el poder.

Entendiendo que la realidad social se compone de múltiples particularidades culturales relacionadas y coexistentes entre sí por tener en común el hacer parte de los mecanismos de articulación social, “ha permitido señalar [a] la escuela como una institución que promociona la cultura occidental y por tanto aculturadora, impuesta por mandato oficial y que, en gran medida, a pesar de las nuevas disposiciones, se sigue imponiendo” (Rojas Curieux, 1998, p.50-51), postura que comparten las poblaciones indígenas que ahora adelantan procesos de socialización cultural desde este ámbito educativo entendiéndola desde sus propias formas, en estrecha relación institucional con el Ministerio de Educación, quien le otorga la siguiente definición “Se entiende por educación para grupos étnicos la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad colombiana y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos” (Artículo 55 de la Ley General de Educación).

Tratándose de asuntos institucionales, es necesario aclarar que ya en años anteriores el Ministerio de Educación Nacional había producido “el Decreto Ley 088 de 1976, [donde] se da una mirada a la realidad escolar en algunas comunidades indígenas que más tarde se concreta en el Decreto 1142 de 1978” (Rojas Curieux, 1999, p.47), donde el Ministerio de Educación Nacional

[...] reglamenta el artículo 118 – ley 088 de 1976 sobre educación de comunidades indígenas” y allí se plantea por vez primera que “la alfabetización para las comunidades indígenas se hará en lengua materna, facilitando la adquisición progresiva de la lengua nacional sin detrimento de la primera” Artículo 9. (Rojas Curieux, 1999, p.47)

Lo que quiere decir que desde mucho antes de 1991, se había empezado a contemplar normativamente la educación en relación a las poblaciones indígenas, lo que representó pequeños pero significativos avances para las comunidades indígenas, lo que ocurrió después de la promulgación de la nueva Carta Política, fue la ampliación de dichos avances, lo mismo que la adquisición de compromisos jurídicos y políticos en miras a cubrir los limbos legales en que se encontraban las poblaciones étnicas; de tal manera que estos primeros avances daban respuestas positivas a las exigencias del movimiento indígena desde la oficialidad, quien reconocía el derecho que las poblaciones indígenas tenían en la educación, que fueran acordes a sus particularidades, que consulte sus experiencias, sus procesos y que les permita participar en su diseño, evaluación y escogencia de maestros apropiados (Rojas Curieux, 1999); así las mismas sirvieron de base normativa para que en los años siguientes se formulara de manera oficial la etnoeducación como política educativa; no se puede negar la serie de efectos que trajo consigo, tal como lo refiere Castillo (2008) en estas palabras

Por esta razón, la etnoeducación se ha convertido en un campo de disputa política entre los grupos étnicos y el Estado, por la manera como se tramitan algunos de los principios contenidos en la normatividad, y las demandas de autonomía educativa de los grupos étnicos. (p.16)

De esta manera la aplicación de la etnoeducación como política educativa en los grupos indígenas donde se desarrolla este modelo educativo, ha provocado unos desafíos, unos aciertos y desaciertos, pero son ellos, quienes se han empeñado en aproximarlos lo más posible con los propósitos y objetivos acordes a su realidad local; son las poblaciones indígenas que lideran y ponen a funcionar esta difícil tarea, desde lo administrativo y pedagógico; desde la práctica tratan de accionar en consonancia a las exigencias del sistema educativo, por ejemplo, el cumplimiento de la malla curricular, pero sin perder de vista su visión como grupo, articulando conocimientos propios con los foráneos para tratar de responder a un doble compromiso.

Según el análisis que le merecen algunos autores (Castillo, 2007, 2008; Castillo & Rojas, 2005; Mueses, 2010; Rojas Curieux, 1999, 2010) la etnoeducación es una manera que permite reclamar políticamente los derechos culturales violentados por más de medio milenio en los territorios de vida indígena. En este sentido las comunidades indígenas han concebido la

etnoeducación como un mecanismo externo pero a la vez le han otorgado una denominación más acorde a sus propios principios políticos y culturales, al no merecerle olvido a la trayectoria histórica de lucha en cómo esta surgió, prefiriéndola llamar como *educación propia*<sup>14</sup>, según afirma Rojas Curieux (2010) ésta es “(...) entendida como la apropiación crítica y capacidad de asumir la orientación, dirección y por lo tanto el replanteamiento de la educación, por parte de las mismas comunidades sin perder de vista las relaciones interculturales con otras sociedades” (p.10).

Lo anterior permite entender que las relaciones en este aspecto entre Estado y comunidades indígenas, se encuentra mediada por un trato político y normativo que limita y condiciona dicha relación. Ahora, no se pretende cuestionar si es o no necesario esta forma de tratamiento, si no las implicaciones que esta genera al componente cultural de los sujetos para los cuales fue pensado.

El reconocimiento de la riquísima diversidad cultural de la nación, enunciado mediante el tecnicismo del lenguaje constitucional antes mencionado, es desconocida al momento de no cumplir a cabalidad y satisfacción lo dicho y exigido, en este sentido “una cosa es nombrar la diversidad cultural como dato de la realidad y otra bien diferente es asumirla” (Rojas Curieux, 2010, p.5).

Como se puede apreciar, el análisis que se hace al tema de educación para poblaciones étnicas en Colombia, llamada hoy en día etnoeducación, está marcada por complejos tintes políticos, sociales e ideológicos, heredada de una tradición que ha azotado a las sociedades indígenas, desde que estas tuvieron contacto con la sociedad europea, que traía consigo una heredad cultural tan diversa como la existente en las tierras del nuevo mundo, provocando en la interacción, una reconstrucción y reconfiguración constante del lugar del otro, de la alteridad, recogidos en categorías tales como indio, natural, aborigen, indígena, étnico, que se utilizan como marcadores de la diferencia.

---

<sup>14</sup> Mama Mercedes Jacanamijoy, docente etnoeducadora, coincide con que el término etnoeducación no es la forma adecuada de referirse a este modelo de educación, para lo pueblos indígenas la denominación correcta es *educación propia*, esa es una denominación entre otras. (Diario de campo, 24 de abril de 2018)



Pero veamos, a pesar de las difíciles situaciones que han tenido que encarar estas poblaciones frente al Estado, las respuestas contestatarias de los pueblos indígenas frente a las políticas educativas que el Estado nacional ha promovido para ellas, ha tenido sus frutos gracias a las luchas, reclamaciones y reivindicaciones históricas impulsadas por ellos mismos, y se ha tratado de abordar desde el criterio propio, como se mencionó en uno de los párrafos anteriores, son los pueblos indígenas los dolientes de sus propias aspiraciones políticas y culturales frente a lo que ordena el Estado colombiano, porque es a través de las experiencias de sus vidas comunitarias, que sienten las afectaciones externas, que resurgen solamente porque el espíritu reivindicativo no ha muerto; de esta manera en las relaciones que aglomera poblaciones indígenas - Estado, los pueblos indígenas vieron la urgente necesidad de actuar articulada y organizadamente dentro del territorio nacional, para enfrentar sus luchas en aras de continuar presentes como culturas y perviviendo como pueblos; así surgieron organizaciones subsiguientes al Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, tales como la Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC, Autoridades Indígenas de Colombia – AICO, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana – OPIAC, la Organización Pluricultural Indígena de Colombia – OPIC y la Confederación Indígena Tairona (CIT), para trabajar en conjunto con organizaciones regionales y la participación especial de autoridades tradicionales, organizaciones y pueblos como

[...] el Pueblo Wayúu, Pueblo de Los Pastos, Pueblo Guambiano, Pueblo Yanacona, Cabildo Mayor Regional Indígena Zenú, Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC), Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC), Organización Regional Embera - Waunana (OREWA), Organización de los Pueblos Indígenas del Bajo Orinoco (ORPÍBO), Gonavindua - Tairona, Organización Indígena de Antioquia (OIA) (Perfil SEIP,2013, p.7)

Que han logrado avanzar “en el debate y concertación acerca de mecanismos y estrategias que permitan el desarrollo y mejoramiento de la educación indígena, que en la actualidad se concretan en el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP)” (Perfil SEIP, 2013, p.7). Propuesta que ha ido tomando forma a nivel nacional mediante el Decreto 2406 de junio 26 de 2007 cuando se crea de manera oficial la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de Educación para los

Pueblos Indígenas (CONTCEPI), en el marco de la cual se diseña el SEIP, como orientador de las políticas de educación Propia de los Pueblos Indígenas en todo el país (Perfil SEIP, 2013).

En este orden de ideas el panorama educativo para poblaciones indígenas se matiza entre la propuesta oficial (etnoeducación) y la propuesta educativa que los propios pueblos indígenas le proponen al gobierno nacional, que es el SEIP, esto ha generado tensiones entre ambas partes (Estado – poblaciones indígenas) debido a que las políticas de Estado, van en contravía a las posturas político culturales que tienen las poblaciones indígenas en el país. Este es un escenario dinámico donde está en juego una postura de poder, por esta razón en el desarrollo de este ejercicio hay constantes modificaciones, transformaciones, acuerdos y desacuerdos en las relaciones que se manifiestan en confrontaciones y tensiones entre los distintos sectores sociales involucrados en este escenario;

### **1.3 Antropología, sociedad y el indígena en la actualidad**

La concepción del sujeto indígena en nuestro contexto social, se encuentra enmarcada bajo los paradigmas de alteridad - subalternidad, noción que se ha reproducido a través del tiempo partiendo de una tradición que se instauró desde una cartografía euro-occidental, que desde luego no se corresponde ni en definición ni con la realidad de los sujetos así enunciados; entender y definir al indígena de hoy en día a través de la antañona concepción de “menores de edad”, es recaer en los errores paradigmáticos de entendimiento humanos del pasado que se dicen ya estar superados, creando una paradoja frente a las discusiones sociales actuales de entender la misma, en el cual se encuentran incluidos obviamente las diversas maneras de representar el universo indígena por el indígena del siglo XXI, y es que la vida social ha permitido que estos pueblos, avancen paralelamente a las dinámicas sociales promovidas por los paradigmas occidentales de vivir la vida, tal como lo manifestaba el profesor de inga, plantas medicinales y de artesanías en el colegio “el indio de hoy en día no está hecho de capisayo ni de plumaje, sino de pensamiento”, lo que sugiere, que las transformaciones que se dan en cuanto a las prácticas de vida, corresponde a la amplia interacción que estos pueblos han desarrollado en el escenario social, modificando sus particularidades culturales, entremezclando prácticas provenientes de diversos sectores socioculturales, sin que desaparezcan totalmente sus formas más tradicionales de manifestarse y

que albergan en la memoria cultural colectiva; no es una novedad que la adaptación social sea entendida como una necesidad por la mayoría de los grupos humanos, en este sentido los ingas, que a través de los siglos se han desplazado de un lugar para otro y contactado con una centena de poblaciones, pueden dar razón de ello, en este orden de ideas, las perspectivas de vida familiar y comunitaria de este pueblo en el presente, han fijado horizontes en sincronía a esta época y se encuentran por supuesto bajo la influencia de los factores externos que determinan aspectos internos. Es más, si antes los pueblos indígenas eran consideradas “sin historia”, pues en el presente quieren ser ellos mismos los protagonistas activos y quienes cuenten su propia historia; entonces en este orden de ideas es válido afirmar que lo que ha ocurrido en el universo indígena con relación al mundo moderno - occidental, han sido procesos de apropiación cultural y apropiación de herramientas como el conocimiento, de tecnología como los medios de comunicación, la enseñanza y los propios sistemas políticos y económicos para afianzarse como grupo humano, solo que leídos desde puntos de vista externos, le merecen una interpretación como el detrimento al patrimonio cultural, claro, porque se sigue considerando al indígena como una entidad estática en el tiempo y en el espacio.

Son suficientes las documentaciones textuales que se han hecho sobre las poblaciones indígenas, desde las más diversas formas de interpretación, desde lo histórico, lo político, lo social, ideológico y religioso, que redundan hasta en especulaciones teóricas para definir su desconocida realidad, las cuales reposan en las diferentes bibliotecas del mundo, de un tiempo para acá, con el cambio en las dinámicas sociales y el interés de las Ciencias Sociales y Humanas por relevar el tradicional sujeto de estudio por unos actualizados, el universo indígena lentamente empezó a perder relevancia y fue quedando relegado únicamente en los volúmenes de las grandes descripciones etnográficas, en los libros de historia, en los archivos fotográficos, documentales o en cualquier otro tipo de formato documental que haya registrado su paso por la existencia, como si se tratara de un borramiento amnésico de la conciencia social. Por esta razón apenas mencionar el tema indígena<sup>15</sup> en el presente milenio, para aquellas personas o sectores sociales que están convencidos de que éste es un tema del pasado que se ha mandado a recoger o que ya está superado, apenas referirlo, sonaría retrógrado, pero lo que no han logrado comprender es que dicha categoría

---

<sup>15</sup> Entendida como una categoría, que en su uso social, sirve para representar a aquellas poblaciones a las que se les considera que tienen un origen prehispánico.

jamás pudo definir la naturaleza de los sujetos que habitan el mismo espacio – tiempo que ellos, porque también estas poblaciones y sus culturas son dinámicas y adaptativas, y aunque se confundan o se mezclen entre la mayoría, llevan consigo, formas de representar la realidad, desde sus propias maneras de pensamiento y entendimiento. Es la reafirmación de su conciencia cultural de manera explícita en la vida social, cuando se consideraban ser solo un dato histórico, significó para los sectores de poder y algunos sectores sociales, la piedra en el zapato, porque las reivindicaciones culturales actuales, son reclamadas a través de posturas políticas, que por cierto han permitido medianamente, ganar espacios de participación, aunque se les sigue negando el poder de decisión; estas ganancias no son suficientes, si tenemos en cuenta, el precio que tuvieron que pagar por alzar su voz y exigirle a la sociedad en general su real reafirmación, conocimiento y reconocimiento; la lucha, su lucha por la pervivencia, persistencia y permanencia cultural como sujetos vivientes, continuará hasta que estas dignas comunidades tengan vigencia física y cultural.

Cambiaron los conceptos, las categorías, las teorías, los niveles de discusión y relacionamiento acerca de lo indígena, pero su imagen existe, solo que hacemos parte de una tradición antropológica que nos enseñó a tratar la diferencia como algo que no puede ser; por tanto si hablamos de sociedades humanas como los ingas, nasas, misak, emberá, kamsa, kofán, sionas y una lista faltante de 95 pueblos indígena que cohabitan en el territorio nacional colombiano, nos daríamos la oportunidad de entender que el concepto indígena es abstracto e incipiente.

Es evidente que las discusiones y teoría antropológicas en el nuevo milenio, se desarrollan bajo nuevos paradigmas, alrededor de temas álgidos como la afrocolombianidad, lo campesino, el género, la interculturalidad, la tecnología y las dinámicas del mundo globalizado por efecto del desarrollo científico de las ciencias aplicadas, insisten en desplazar el tema indígena a un nuevo olvido, pero debo decir que por el contrario este tema tiene tanta vigencia e importancia como lo tienen estas nuevas tendencias ilustrativas, ya que estas poblaciones seguirán existiendo porque ellas mismas han decidido hacerlo siendo iguales al resto de la gente en ciertos aspectos y distintos en otros.

Porque son poblaciones activas en el uso de las facilidades, los beneficios y servicios que ofrece el desarrollo tecnológico y científico que trajo el nuevo milenio, esto advierte que existe una emergencia por entender la existencia humana desde sus nuevas formas y dinámicas; el

movimiento de un planeta que se sincroniza, propende por la estandarización humana en aspectos clave, en torno a mecanismos que mueven y conectan al mundo como la economía y la tecnología. Dentro de este escenario, los sentidos culturales de entender el mundo y la vida se han ido reconfigurando paulatinamente.

Lo que sí deja evidenciar el contexto socio cultural, frente a las múltiples realidades que la componen, es que a través de uno de los filtros de las Ciencias Humanas y Sociales, la diversidad cultural es un fenómeno de hecho que merece ser tratado mediante unas competencias desde los distintos sectores, con mayor detenimiento y conciencia de entendimiento a las mismas y que el estilo de la antropología (paradigmas, interpretación, lenguaje) para con los pueblos ya no *indígenas* sino desde la perspectiva de enunciación que cada grupo tiene para consigo mismo, es la tarea que debería cumplir la disciplina para poder hablar de conceptos como la diversidad, diferencia, otredad, cultura y muchos otros términos que divagan en universos discursivos e ideales en una sesgada interpretación de las diferencias y que más bien se aproximen antes de tomar distancia al sentir de las culturales humanas; así como los conceptos cambian, las sociedades cambian los puntos de vista sobre ellas también tienen que cambiar.

## Capítulo II

### El pueblo Inga, reticencias de una heredad y sugerencias históricas

En la primera parte del este capítulo presentaré un esbozo de las diferentes versiones explicativas que intentan definir la presencia del pueblo inga en el territorio nacional colombiano, para ello se aludirá a las interpretaciones investigativas que tienen mayor popularidad, con el ánimo de contrastar algunas versiones menos conocidas junto a aquellas versiones explicativas que se utilizan en la propia comunidad, para dar a entender que entre las distintas miradas existentes sobre el poblamiento inga en el valle de Sibundoy, no existe acuerdos ni consensos, mas las razones sociales, políticas e ideológicas del contexto nacional que encarnan el tema indígena, han invitado a oficializar alguna versión; en la segunda parte del capítulo se hará referencia a un contexto histórico particular para dilucidar algunas razones sociopolíticas y socioeconómicas que hicieron posible la presencia de los misioneros capuchinos en el valle de Sibundoy como adalides del Estado, que entre otras cosas sentaron las bases de una historia educativa inicialmente con la evangelización y luego mediante el ámbito educativo escolarizado. En ambas partes se hará alusión de datos históricos con el fin de brindar mayor claridad del contexto social y político de los sucesos y efectos originados mediante el contacto de poblaciones ya sea a través de la interacción o mediante formas coactivas, me refiero específicamente entre las poblaciones indígenas<sup>16</sup> y la sociedad dominante<sup>17</sup>.

En este sentido algunas sociedades indígenas, no todas, que habitaron las vastas regiones geográficas de lo que hoy conocemos como América Latina, después de ocurrir la llamada “Conquista de América”, han avanzado a la vanguardia del largo proceso de colonización que hoy alcanza ya más de medio milenio y a la que le han opuesto resistencia, proceso donde la diversidad cultural europea choca de frente con la diversidad cultural del Abya Yala, en lengua cuna o dule,

---

<sup>16</sup> Para no entrar en confrontaciones conceptuales, usaré este término para referirme a las poblaciones aborígenes de lo que hoy conocemos como América Latina.

<sup>17</sup> Expresión utilizada para referenciar a la población que tiene otros fueros culturales en relación a las poblaciones indígenas y que en distintos momentos de la historia han mantenido constantes tensiones en la interacción.

el Tawantinsuyu en quechua o Mayab<sup>18</sup> en maya, denominaciones que algunos autores prefieren utilizar para aludir a las tierras “invadidas” por los conquistadores europeos, más exactamente por la sociedad ibérica, al declinar el siglo XV; provocando en consecuencia un choque cultural, expresado en eventos coactivos de manera desproporcionada que terminó generando un ambiente conflictivo, desbordado de tensiones y confrontaciones difíciles de resolver y que han trascendido hasta nuestros días, como consecuencia de los limitados presupuestos de conocimiento y entendimiento que los ibéricos tenían en aquella época para comprender un mundo que hasta entonces había empezado a ampliarse para su universo de referencias, siendo que la concepción de mundo y de humanidad colonial, se encontraba configurada bajo la premisa de la clasificación de la diferencia, esto permitió concebir al mundo de las sociedades indígenas de este lado del planeta - mundo como el “otro diferente” frente al imaginario cultural ibérico de mundo y de humanidad, condición que se buscó superar a través del colonialismo. Este hecho, con el transcurso del tiempo reconfiguró paulatinamente los códigos y patrones culturales en torno a los cuales gravitaban las dinámicas de vida cotidiana de las sociedades indígenas habitantes del “nuevo mundo”, como llamaron al continente ignorado hasta entonces. Sin más preámbulos, el Abya Yala, el Tawantinsuyu, Mayab o América Latina, como actualmente es referida en el mundo de habla hispana (más existieron diferentes acepciones en cada momento histórico, tales como Indias, Indias Occidentales, Nuevo Mundo, Nuestra América, Colombia, Iberoamérica, Hispanoamérica) para denominar y significar este amplio y complejo territorio indígena, bajo un único enunciado identitario, dejando en la sombra la variedad de formas en que seguramente se referenció este territorio desde las distintas lenguas indígenas existentes en sus dominios, finalmente fue y sigue sido la morada de una diversidad de poblaciones que han conformado las sociedades indígenas, siendo en la actualidad la expresión, la manifestación el sentir de sus acervos culturales, gracias a los procesos de resistencia al cambio cultural que han permitido fortalecerse para continuar existiendo bajo el cobijo del mismo sol que un día dio abrigo a sus antepasados en tiempos inmemorables.

---

<sup>18</sup> Estas dos denominaciones las utilizo en el sentido político en que son concebidas en la actualidad, ya que, en el pasado prehispánico, éstas denominaban a territorios de sociedades ubicadas geográficamente en lugares diferentes.

## 2.1 Sugerencias explicativas del linaje de un pueblo habitante en los Andes septentrionales

Célebres en la historia de las civilizaciones, los Andes albergaron numerosas sociedades desde la prehistoria hasta los inicios del siglo XVI, cuando la llegada de los españoles en los momentos de la gran expansión geográfica europea de esos tiempos puso fin al Tawantinsuyu, llamado desde entonces el imperio de los Incas. Estos formaron, así, parte de la experiencia histórica de la humanidad y, desde los historiadores de Indias del siglo XVI, fueron incorporados a la historiografía. (Pease, 1992, p.3)

El pueblo inga, como grupo cultural presente en el siglo XXI, es la expresión de las diferentes etapas que componen su historicidad, parte de ellos, documentado en los textos históricos y reestructurados en la vida social con la urdimbre de los siglos. Al momento de hacer referencia al pasado e identidad cultural prehispánico de este pueblo, las investigaciones hechas desde la arqueología, la etnohistoria, la etnoliteratura y la etnolingüística, son las más recurrentes, ofreciéndonos luces en torno a una versión explicativa que ya parece oficial, la cual versa en términos generales sobre la existencia de una sociedad o civilización prehispánica, que recorrió una vasta región de lo que en la actualidad se conoce como Sur América, con el objetivo de consolidar un Estado denominado Tawantinsuyu, sociedad que administró<sup>19</sup> este territorio social, política, económica, cultural y militarmente, lo que les garantizaba tomar las determinaciones necesarias en el ejercicio de su poder. Lo particular de este hecho, es que esta sociedad fue contemporánea a los sucesos de descubrimiento y conquista

El Estado inca surgió como potencia en los últimos cien años antes del Descubrimiento. Llegó a dominar buena parte del continente sudamericano con cara al Océano Pacífico y su expansión se debió al genio de sus últimos tres soberanos, a saber: Pachacútec, el iniciador; Túpac Yupanqui, el conquistador; y Huayna Cápac, el estadista. (Rostworowski, 2005, p.15)

---

<sup>19</sup> Según la real academia española encontramos que el significado básico de este concepto es el siguientes, 1. tr. Gobernar, ejercer la autoridad o el mando sobre un territorio y sobre las personas que lo habitan.



En tiempos prehispánicos, existían otras sociedades que al igual que los incas, buscaron establecer sus propios Estados y de hecho algunos lo lograron (Klauer, 2000; Rostworowski, 2005), con la claridad, de que sus periodos de ocupación fueron traspuestos con otras ocupaciones, como ocurrió con el caso de los incas, quien habían logrado ocupar el poder y ocurre la llegada de los castellanos; al parecer, según las narraciones de los autores antes citados, estas sociedades prehispánicas, sostenían confrontaciones permanentes por la posesión de la administración territorial. Para el caso de los incas, sociedad indígena que nos interesa aludir, iniciaría con un referente sobresaliente que encabezó esta ocupación, se trata de Pachacútec, tal como se menciona en la cita anterior, y su eficaz administración lo consigue mediante

(...) tres medidas principales que son los caminos, como unidad geográfica; la imposición del runa simi, idioma oficial, como unidad de la lengua; y, por último, al establecer una organización administrativa, que convergía hacia un poder central fuerte y absoluto, logró darle una unidad de conjunto. Al mismo tiempo, creó una elite de personas capaz de secundarlo en su obra. (Rostworowski, 2001, p.196)

Una parte de esa élite de personas que cooperaron en parte con Pachacútec en la realización de sus propósitos, fueron un grupo de personas denominadas *mitimae* o *mitmaq kuna*, que en tiempos remotos, fueron los prisioneros de guerra que pasaban al servicio del vencedor, si estos se asimilaban, percibidos como forasteros o extranjeros al ser transportados a otras propiedades del conquistador; los lugares apoderados eran dejadas bajo la supervisión de tropas de ocupación, con la implicación de que con el paso del tiempo, ambos grupos acababan adhiriéndose, haciendo de sus diferencias cualidades compartidas, dando lugar a un nuevo grupo de pobladores, naturales del sitio (Klauer, 2000). Siguiendo las ideas de Klauer, la población *mitimae* o *mitmaq kuna*, en las posteriores ocupaciones, son el resultado de congeniar dos grupos confrontados entre sí, por la interacción en un mismo lugar; si esto fuera así, la idea de que el traslado de poblaciones *mitimae* o tropas de ocupación, cumplía un papel funcional para los objetivos de ampliación territorial, es decir la desterritorialización de grupos humanos, que en consecuencia produciría un mestizaje para originar una nueva generación de pobladores que ocuparían un territorio reestructurado, no parece ser tan descabellada, era el mecanismo utilizado por los incas en sus campañas militares. La importancia de estos grupos poblacionales para el sistema organizativo social del incario, fue que

su traslado o migración, le dio dominio efectivo de su poder soberano en las latitudes más distantes del principal centro administrativo.

En correspondencia con esta descripción, a través de una especie de arqueología social, se han encontrado rasgos culturales que podrían corresponder a la ocupación de estas migraciones, en una población que existe en la actualidad, dispersa por una amplia geografía de la región Andina y el piedemonte amazónico, se trata del pueblo o sociedad inga. Si esto fuera así, lo que supone esta versión, es que con el devenir de los años y el avance en el desarrollo de sociedad incaica por la dirección de sus gobernantes, ocasionó que en uno de estos traslados o migraciones, según Oviedo (citado por Muyuy, 1998) los ancestros de los ingas, que pertenecían a una “(...) población Chibchana - Kichuizada, traída por el inca HUAYNA CAPAC hacia el decenio de 1.500-1.520”, habrían arribado al “altiplano interandino”<sup>20</sup>, para el cumplimiento de su función social, lo que permite evidenciar el inevitable encuentro o contacto cultural entre dos pueblos indígenas en este territorio según se tiene noticias, para decirlo de otra manera, quienes arribaron hacían parte de la sociedad inca y los locales fueron quillacingas de montaña, ancestros de los kamsas<sup>21</sup> que actualmente cohabitan el territorio del valle de Sibundoy y su interacción ha permitido entretejer razones de vida en común.

Pero continuemos con el caso de los ingas, quienes en el presente, mantienen vivo un rasgo elemental de las tradiciones de sus ancestros, aspecto mediante el cual algunos investigadores han tratado de explicar su procedencia, se trata de su lengua, asociada al tronco lingüístico de quienes podrían ser sus antepasados culturales más próximos, es decir la amplia sociedad de habla quechua; en este sentido desde la descripción de la teoría lingüística encontramos que la lengua inga o ingano, idioma que por ahora diré mantienen vivo, se encuentra clasificada dentro de la gran familia lingüística del quechua (Landaburu, 2010); el inga es hablado por una población que alcanza los 8.000 individuos (Atlas de Lenguas en Peligro UNESCO, 2010)<sup>22</sup> que habitan los principales asentamientos ubicados en el suroccidente colombiano (región que alberga la mayor cantidad de personas del pueblo mencionado) y en menor proporción por quienes habitan en los

---

<sup>20</sup> Expresión utilizada por Michael Taussig (1987) en su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje, un estudio sobre el terror y la curación*, para referirse al valle de Sibundoy.

<sup>21</sup> Clasificación hecha por Ramírez (1992).

<sup>22</sup> Esta página web fue consultada el 26 de oct. de 19.

centros urbanos y el exterior, a consecuencia de los innumerables viajes que este pueblo acostumbra hacer, cualidad que los identifica.

Desde el análisis lingüístico, encontramos una de las respuestas más aproximadas que corroboran el origen cultural del pueblo inga, que interpele nuestra atención; por eso veo necesario apuntar algunos datos de familiaridad lingüística en términos generales, para ofrecer una mejor presentación de la información; en este orden de ideas, el lingüista peruano Alfredo Torero (1964) desde el estudio lingüístico del quechua, ha presentado pautas analíticas que pueden apoyar descriptivamente la tesis que sugiere la familiaridad cultural entre los actuales ingas y los antiguos incas; según la clasificación lingüística que ha realizado este investigador, el quechua tiene dos grandes vertientes, quechua uno (QI) y quechua dos (QII) (este último grupo, sub agrupado en quechua A, B y C), con esta clasificación se busca establecer una cartografía descriptiva de las hablas, según sus rasgos estructurales (morfología, fonología, fonética) que permitirán determinar mayor o menor grado de proximidad y mayor o menor distancia entre los grupos de hablantes, distribuidos en distintas latitudes geográficas por una amplia región de Sur América, efectuándose una variación lingüística por el desarrollo de las dinámicas socioculturales de vida local.

Estos lingüistas (Landaburu y Torero), señalan que existieron unos momentos en que se produjeron procesos de expansión lingüística para el quechua, aconteciendo la primera a inicios de la era cristiana, mucho antes de la consolidación de la sociedad incaica, partiendo en la costa y sierra central del Perú para el caso del grupo quechua uno (QI) y una segunda expansión según Landaburu (2010) se daría concluyendo el quingentésimo de la misma era, que correspondería al grupo quechua dos (QII). En concordancia con la información ofrecida por el estudioso peruano, el inga o ingano en sus distintas variantes de habla, localizados para el caso colombiano en los departamentos vecinos de Nariño, Putumayo, Cauca y Caquetá (más los que habitan en el resto del país y los países vecinos), se clasificarían entre los sub grupos QII A y QII B; y el resto de variantes “se acopian en las regiones meridionales a partir del centro costero de Chínchay” (Landaburu, 2010, p.19).

Cabe mencionar, por cierto, que esta exégesis ha tomado relevante importancia en una amplia población dentro del mismo pueblo (jóvenes estudiantes, profesionales, líderes,

autoridades) quienes se han apropiado de esta información y paulatinamente la han empezado a introducir dentro de las conversaciones cotidianas y de forma argumentativa en las relaciones que sostienen con otros pueblos, organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales. En adelante, las investigaciones o referencias hechas sobre este pueblo, en el apartado histórico, recurren a esta interpretación.

Aclaro, no es la única explicación existente, pero sí la más conocida y referenciada; hay investigaciones que plantean otras posibilidades interpretativas, que se exponen con el ánimo de ponerlas en contraste, como se dijo al inicio. Estas consideran que los inga habitantes del Valle de Sibundoy, tendrían un pasado ancestral distinto, interpretación que cuestiona a la más conocida; de acuerdo con estas otras versiones, los inga del valle Sibundoy, podrían estar emparentados con otros grupos humanos y no con la civilización inca, como suele explicarse; proponiendo de esta manera, que los antepasados de los actuales ingas, bien pudieron haber migrado de otros lugares como grupos sublevados del dominio incas, llegando hasta el alto Putumayo, o bien pudieron haber sido grupos locales que perdieron sus pasadas formas culturales, si se toma el rasgo lingüístico como criterio para explicar su procedencia, éstas pudo haber llegado hasta el valle de Sibundoy como difusión lingüística por efecto de las colonizaciones hecha por los incas en su momento o por los conquistadores ibéricos posteriormente, (Ramírez, 1996; Rodríguez, 2013) como se explicará más adelante. Si esto fuera así, ¿cómo se dio este proceso? En ideas de Ramírez (1996) quien propone esta discrepancia, si bien su procedencia pudo haber sido de los mitimaes, éstos se hallaban agrupados categóricamente de acuerdo con sus funciones y formas de constitución, en este sentido, Pedro Cieza de León (citado por Ramírez, 1996) hace la distinción de cuatro grupos o categorías de mitimaes

1. colonos enviados desde el centro a zonas recién conquistadas para ´enseñar´ a los nativos, colaborar en su control y cosas semejante. 2. Guarniciones fronterizas que tendieron a convertirse en asentamientos permanentes cuando el reino dejó de expandirse. 3. Cultivadores con conocimiento de riego, enviados a zonas poco pobladas para incrementar la producción del maíz regado. 4. Ex rebeldes, poblaciones conquistadas y otros sectores ´excedentes´ alejados de su hábitat original y utilizados en el núcleo como pastores del rey, criados personales y en una variedad de tareas.” (p.41)

Esta descripción permite pensar que los tres primeros grupos, tienen la facultad de desplazamiento centro administrativo - periferia, permiso obtenido legítimamente, como consecuencia de sus peculiaridades de relacionamiento, es decir que, a pesar de permanecer junto a las poblaciones sometidas, no compartían ni se incorporaban a su cultura, Murra (citado por Ramírez, 1992). Excepto el cuarto grupo, que cumplían las funciones propias de la servidumbre (posiblemente *yanakunas*), al respecto Ramírez (1992), así lo manifiesta

En el caso de los grupos de habla quechua a los que nos referimos, se encuentran conviviendo con aquellos grupos quillacinga y suponemos que compartían en muchos casos rasgos de organización socio-cultural, tal como lo hacen hoy en día los kamsa y los ingas en el valle de Sibundoy, una razón más para suponer que no se trata de grupos mitimaes. (p.41)<sup>23</sup>

La cita refiere a la comunidad inga localizada en el resguardo de Aponte, municipio del Tablón de Gómez en el departamento de Nariño, que comparten la misma lengua que el grupo de habla quechua del valle de Sibundoy y además las mismas características de relacionamiento con los grupos locales con los que cohabitan, es decir que existe una empatía cultural, la lleva a sugerir que efectivamente los ingas no pertenecerían a una procedencia mitimaes, y en consecuencia tampoco a la sociedad inca, ya que se incumple el principio mitimae de guardar distancia con los grupos sometidos; lo que deja abierta la posibilidad de inferir, haciendo caso de estas discrepancias, que los ancestros de los actuales inga del valle de Sibundoy, pudieron haber pertenecido a grupos sublevados del avasallamiento inca, llevándose con ellos al liberarse la lengua difundida.

La presencia de una variante del quechua en esta región del país y su posesión por parte de un grupo de personas, vista desde la luz de estas discrepancias, dejan mucho que pensar; pero para terminar de explicar acerca de la difusión lingüística, esta pudo haberse dado en el auge de la expansión territorial de los incas, que llevaban con ellos grupos de *yanakuna* en sus recorridos, dejando algunos en el valle de Sibundoy, lo que sugiere otra posibilidad de procedencia del lado

---

<sup>23</sup> Lo que podría estar relacionado con lo que algunos autores como J. Steward y A. Kroeber consideran las áreas culturales, de poblaciones distintas que, por compartir un entorno ecológico, comparten también rasgos culturales.

de este grupo; se sugiere también que este fenómeno pudo haberse dado en la conquista y colonización ibérica, por la acción evangélica, quienes utilizaron el quechua como una lengua vehicular para el adoctrinamiento de las poblaciones locales, posiblemente quillacingas, como estrategia de evangelización, el hecho de hacerlo en una lengua indígena a causa de las dificultades que tuvieron los religiosos de aprender la diversidad de lenguas de la región, oficializando solo una de ellas, en este caso el quechua, así se explicaría la presencia y procedencia del inga mediante su lengua en estas tierras (Rodríguez Rosales, 2001).

Otro punto de vista analítico, manifiesta que los territorios que comprenden el piedemonte amazónico y la zona interandina que ocupan un área extensa que no distingue los límites fronterizos de países vecinos de Colombia, Ecuador, Perú y Brasil fueron la morada de una diversidad de poblaciones indígenas en el pasado prehispánico antes de ser diezmadas por el proceso colonizador, que compartían seguramente un hábitat bajo patrones medio ambientales y de biodiversidad, los cuales permitieron estructurar sistemas culturales adaptativos determinando las pautas necesarias para la supervivencia; en efecto crearon redes de interacción con el uso de recursos energéticos almacenados en un área común; las formas de relación se consolidaron mediante mecanismos comerciales, de intercambio de productos, de conocimientos y matrimonios interétnicos (Pinzón, Suárez & Garay, 2004).

Mas el desarrollo de un patrón de adaptación que tenía que ver con el desarrollo de habilidades para un buen manejo de los recursos naturales de los diferentes pisos térmicos en que llegaban a asentarse, al que Murra (citado por Garay et al.) denomina “microverticalidad”, permitió a los antepasados de los ingas, (de acuerdo con la versión de ancestralidad inca) poder establecerse en el valle de Sibundoy. Como se puede observar, la ansiedad del conocimiento científico por develar los aspectos aún desconocido del universo indígena del ayer y del hoy, es un asunto que ocupa la atención de algunos estudiosos que indagan por sus razones de ser y las relaciones que guardan unas con otras, en un intento por explicar la pertenencia cultural de cada una de ellas o sus procesos de diversificación; en tal caso las procedencias y conformaciones de las comunidades andino amazónicas, ha sido un tema que ha suscitado muchos dolores de cabeza a investigadores interesados en estudiar alguna de estas comunidades, con el ánimo de concluir los debates académicos sobre ellas, es decir, que la multiplicidad de grupos indígenas que habitan esta región

y sus dinámicas de interacción que seguramente unas han sido cercanas, otras distantes, pero con toda seguridad se han dado relaciones interculturales constantemente, provocando un fenómeno sociocultural de la más variopinta diversidad humana, tanto de un lado como del otro; siendo esta la dificultad para los estudiosos que pretenden demostrar fehacientemente la procedencia de cada uno de ellos, cuando lo cierto es que la interacción humana ha operado como regla general en la diversificación humana, y es lo que justamente pasa con el caso de los ingas, que gracias a las dinámicas de interacción con las poblaciones en donde se establecen, han logrado diversificar sus formas culturales de ser, tanto así que a primera vista no habría demasiada similitud observar por ejemplo a un inga de Aponte junto a uno del valle de Sibundoy, mientras que bajo las mismas circunstancias, no habría tanta diferencia entre un inga y un kamsá que interactúan en el mismo recinto. En este sentido, el hábitat indígena sobre todo en la región andino amazónica ha sido el escenario de la diversificación cultural de numerosas sociedades indígenas, quienes han respondido a las avenencias correspondientes a las dinámicas y contextos propias de cada época entorno al fenómeno del contacto, según Gómez (2010)

Siglos atrás, desde el periodo prehispánico, pasando por la época colonial y a lo largo de la era republicana, senderos, trochas, caminos y carreteras han surgido, cruzando el piedemonte, como vía y ruta de comunicación entre las tierras bajas amazónicas y las tierras altas de los Andes. Han existido, por supuesto, otras motivaciones sociales, económicas y políticas relacionadas con los procesos de colonización y urbanización de este espacio, lo mismo que con la integración socio-cultural y político-administrativa de la región oriental al orden colonial y al Estado nacional colombiano. (p.87)

De lo anterior, se puede decir con toda seguridad que los estudios científicos acerca de las poblaciones indígenas que habitan esta zona del país o la región amazónica, son una mirada aproximada de toda una totalidad de razones que se hallan suspendidas en la historicidad de cada población indígena o en su defecto en todo el conjunto de relaciones que guardan entre sí.

Para concluir con esta primera parte, presentaré la versión interpretativa hecha desde la cosmovisión de quienes han sido objeto de las investigaciones referidas previamente, para ponerlos en contrastaste; pues el pueblo inga tienen su propia manera de concebir la génesis de los

*runakana*<sup>24</sup> y representar el mundo a través de sus mitos; es así como desde la oralidad se rememoran dos versiones locales; la primera, por su contenido parece ser un mito de origen selvático, apropiado por los ingas debido a las relaciones que han mantenido con las comunidades de la selva tropical amazónica, entorno a las prácticas médicas del yagé (*Banisteriopsis caapi*); el mito se encuentra documentado por el antropólogo colombiano Fernando Urbina, en él se narra lo siguiente:

*En el tiempo primigenio toda la tierra estuvo a oscuras. Ya estaba poblada de todos los seres incluyendo el hombre. Pero éste carecía de inteligencia y erraba a tientas buscando alimentos. Realizando una tarea, los hombres tropezaron con el bejuco de Yagé, lo partieron justo a la mitad y le dieron a probar a las mujeres y ellas tuvieron la menstruación. Cuando los hombres probaron se quedaron extasiados viendo cómo el pedazo que les sobró empezó a crecer y a trepar hacia el cielo. Poco a poco las sombras tomaron contorno y las siluetas empezaron a dar pequeños detalles y vieron que en el cielo el Yagé penetraba una flor inmensa que, al ser fecundado, se transformó en un color distinto. Todos somos los mismos hombres porque todos salimos de los trozos de la misma boa. Todos los grupos somos iguales como iguales fueron los pedazos en que repartió la gran culebra. Tanta fue la prudencia en el reparto que el trozo central, donde la boa es más gruesa, no se tocó en la distribución, sino que cortando desde los dos extremos hacia el centro, al llegar a la parte gruesa e la dejó intacta para no cometer injusticias<sup>25</sup>.*

La segunda versión, no es conocida públicamente, ya que no está documentada en las fuentes de consulta, se encuentra circulando tímidamente en la oralidad que algunas familias mantienen en la interacción generacional, con rasgos que permiten evidenciar tintes de un sincretismo religioso, en ella se narran los siguientes acontecimientos

---

<sup>24</sup> Término genérico que en inga refiere a la humanidad entera.

<sup>25</sup> Esta versión fue recuperada de un sitio en internet, pero existen versiones en la tradición oral contada por personas mayores de la comunidad, con otros matices, como aquella que nos solía contar el profesor Ángel Mojomboy en el colegio, donde “el yagé creció tan alto, que al llegar al cielo, floreció, de las flores brotaron semillas que al caer a la tierra, dieron origen a la humanidad, y la flor se transformó en el astro solar, por eso se considera que los ingas somos hijos directos del sol”; comento estos matices, en mis palabras de la memoria que guardo de dicha versión. Ver en lista de referencias.



*“En el pasado, la tierra estuvo desolada por la casi nula existencia de la humanidad; de no ser por el único hombre que la habitaba, quien se esforzaba por la labranza de la tierra y los quehaceres domésticos, sin que tuviera nadie a quien recurrir para mitigar el cansancio que esto le ocasionaba; cierto día, al regresar de sus labores agrícolas, quedó sorprendido al encontrar que las labores domésticas estaban todas listas; su casa se encontraba muy bien organizada y los alimentos preparados, listos para consumir. Este hecho llenó de curiosidad e intriga al hombre, quien en su afán por descubrir lo que estaba pasando, pactó un acuerdo con la pulga, a quien le encomienda vigilar todo lo ocurrido en su casa mientras él está ausente, si el ácaro llegase a descubrir el misterio, en pago le suministraría parte de la sangre de su cuerpo a ella. Convenido el pacto, al día siguiente el hombre sale de su casa a las labores cotidianas, sin antes dejar a la pulga amarrada para que cumpla con lo encomendado. Al culminar el día, regresa el hombre, y se encuentra maravillado con el mismo escenario del día anterior; sin dar espera, cuestiona a la pulga, para que dé razón de lo ocurrido, lastimosamente ésta no tiene que contarle, ya que se ha quedado dormida, despertando con el regreso de su beneficencia. En un estado de intranquilidad, al día siguiente el hombre decide pactar con el piojo, bajo los mismos términos el acuerdo; de regreso al caer el día, el piojo le cuenta en detalle lo ocurrido: “de esa piedra,(indicando una de las piedras que compone la tulpá) al momento en que usted se marchó, salió una joven mujer, puso la piedra en su lugar e inició con las labores de la casa, primero encendió el fuego y plantó la olla para cocinar, luego hizo el aseo de la cocina y salió, como estuvo amarrado, no supo lo que hizo afuera, y justo antes de que usted llegara, levantó la misma piedra y desapareció”. El hombre, sin que el ácaro terminara de hablar, al instante removió la piedra que le había indicado su cautivo informante, y se encaminó por el sendero que se encontraba oculto, conduciéndolo a un lugar muy diferente al aspecto que tenía la tierra. Al llegar a cierto lugar, encontró a la joven mujer organizando atados de unas semillas vegetales, los cuales serían traídos a la tierra, para suministrar mayor diversidad de alimentos, para cuando ocurriera el nacimiento de la humanidad. La mujer al enterarse de la infortunada visita, se llenó de preocupación, ya que su madre, una mujer anciana aunque padecía de ceguera, al olfatear al intruso le ocasionaría daños y ella no estaba dispuesta a permitirlo ya que era su enamorado; por lo que optó en ocultarlo, colocándolo en posición de cuclillas, adhiriendo en sus coyunturas unas hierbas llamadas Kuallarugsa, le advirtió que a las preguntas de*

*la anciana, no respondiera afirmativamente, sino solo cuando las kallanas<sup>26</sup> estuviesen tan transparentes y pudiese él mismo observar a la anciana mujer que preparaba su ingesta; dicho esto lo cubrió con doce kallanas de barro; al momento en que había terminado de ocultarlo, su madre le llamó la atención de lo que sospechaba estaba ocurriendo. Acto seguido prendió fuego la mujer anciana hecho fuego, a las kallanas donde estaba oculto el hombre, pasado un tiempo empezó a preguntarle que si ya sentía calor, el hombre respondía negativamente, la anciana preguntó en reiteradas ocasiones, teniendo como respuesta una negación, al final, cuando el hombre observó lo descrito por la joven mujer, respondió que apenas empezaba a abrigarse, en ese mismo instante las kallanas fueron removidas, del interior salió disparado un ser radiante, que se posó sobre el océano bebiendo de él tanta cantidad de agua, que las proporciones de tierra aumentaron, así nació el sol, y la joven mujer dio vida a la humanidad, con las semillas plantadas, siendo ella la luna, ser indisociable en la representación cosmogónica del Inga”<sup>27</sup>*

Como se puede apreciar, las explicaciones sobre el pasado histórico de un pueblo indígena como el inga, son disímiles y abundantes, alocuciones que van desde estudios especializados de corte académico hasta elucidaciones que reencarnan los imaginarios culturales de sus propias gentes; pero ambas formas de interpretación develan un conocimiento provechoso; la interpretación local explica su existencia mediante un conjunto de acontecimientos basados en la mística, que ha configurado el pensamiento indígena, mientras que el estudioso social busca hacerlo desde las evidencias de su presente con respecto de su pasado o viceversa; los primeros invocan una ancestralidad divina y los segundos una ancestralidad humana. Lo que sí es cierto, es que hasta ahora no existen consensos ni conclusiones que expliquen unívocamente la presencia del pueblo Inga en el valle de Sibundoy.

## **2.2 Concomitancia cultural en tierras altas de un valle Andino amazónico**

En esta segunda parte se aludirán a datos históricos, que tienen que ver con las génesis de una historia que entrecruza a la población indígena inga con la del hombre blanco o viceversa, en

---

<sup>26</sup> Especie de sartén, hecho en barro y de diversos tamaños.

<sup>27</sup> Historia contada por la señora Teresa Chasoy, perteneciente a la comunidad inga de Santiago Putumayo, a quien esta historia le enseñó su madre, mediante la tradición oral. (Diario de campo, 28 de marzo de 2018).

las tierras del valle de Sibundoy; que sin duda fue un contacto enmarcado bajo otras dinámicas de relacionamiento.

En el suroccidente colombiano, entre la cadena montañosa que compone la cordillera de los Andes, justo en la parte anterior a la formación del nudo de los pastos, a “0° 30' y 2°00' de latitud norte y 76° 00' y 77°30' de longitud occidental” (Garay et al, 2004), se encuentra localizado el valle de Sibundoy, en el departamento del Putumayo. En las descripciones hechas por Bonilla (2006) podemos apreciar sus características topográficas más sobresalientes de esta manera

(...) es una elipse de 47.00 hectáreas dividida en tres zonas: la alta, montañosa, boscosa y fría, que sobrepasa los 3000 metros de altura y tienen rudas pendientes y zonas paramuras; la intermedia o de colinas, de cuyo la más apta para la vida; y las 8500 hectáreas de tierra plana o valle propiamente dicho, [...]. Pero los verdaderos regalos que la naturaleza le hizo son la fertilidad de sus suelos, alimentados de cenizas volcánicas, y la suavidad de su clima, de 16° C. (p.55)

Este lugar ha sido y es la morada de dos pueblos indígenas principalmente, quienes han interactuado por lo menos desde hace cinco siglos, sin que esto quiera decir que el mismo lugar no haya sido seguramente el albergue de muchas otras sociedades, en otras épocas. Ingas y kamsás, en la actualidad comparten el territorio del valle de Sibundoy junto al resto de poblaciones que emigraron en distintas épocas. Los pueblos indígenas mencionados como efecto de su coexistencia, han logrado articular una vida en sociedad, con muestras evidentes de préstamos culturales de ambos lados, vislumbrando prácticas similares en torno a labores agrícolas; conocimiento y habilidades en el uso terapéutico y ritual de plantas medicinales; la conmemoración de festividades como el *Atun Puncha* o *Kalusturinda*<sup>28</sup> para los inga y *Bëtsknate* para los kamsa, que lo realizan en la misma fecha; celebración del día de los muertos, con razones de forma muy similares; relaciones matrimoniales, no siendo esta práctica común, se da de manera excepcional; comparten una mitología alrededor del cacique Carlos Tamabioy, que presentaré más adelante; con relación a las políticas nacionales de trato étnico y las apuestas políticas y organizativas que confluyen alrededor de temas relacionados con la territorialidad y la identidad

---

<sup>28</sup> Su significado se ha aproximado a expresiones como: fiesta del perdón y la reconciliación, día grande, hay quienes lo llaman “festival del perdón”; no hay un acuerdo sobre su significado traducido al castellano.

cultural, lo que les ha permitido trabajar mancomunadamente. Estos aspectos en común han permitido mantener una sostenida interacción entre estos dos pueblos; mas existen también diferencias trascendentales como el idioma que cada pueblo tiene y con él, referencias de mundo particulares para cada uno; el arraigo territorial para el caso Kamsá y desapego de la misma por el espíritu viajero del inga; en las historias orales que cuentan las personas de ambas comunidades, relatan de los conflictos interculturales que en el pasado sostuvieron y que fundieron enemistades entre los dos pueblos, sucesos que provocaron la muerte de muchas personas, a razón de las discrepancias y celos por el saber medicinal alrededor del uso del yagé y el floripondio principalmente, son características que los hace diferentes y en cierto sentido han marcado el lado opuesto de la imagen del “buen salvaje”.

No es fácil imaginar con precisión la vida cotidiana de estas dos comunidades en etapas anteriores a la conquista, al no contar con noticias documentadas; mas se puede apreciar mediante el simbolismo que alberga en sus costumbres y prácticas, un registro singular que solo se puede leer a través de sus prácticas culturales en la vida cotidiana, aludidos en el anterior párrafo.

La incursión de la campaña conquistadora por los paisajes del nuevo mundo y por los del valle de Sibundoy en el siglo XVI, es la consecuencia de los acontecimientos sociales que se están viviendo por aquella época en ultramar; en este sentido, las vastas regiones naturales del nuevo mundo, llamaron tanto la atención de los peninsulares, que apenas después de su arribo, iniciaron su exploración, decididos en usufructuar los recursos naturales y humanos contenidos en ella, para el fortalecimiento de su poder colonial. Según Pineda y la PNUMA<sup>29</sup> (citado por Delgado, 2015) afirman que

El interés por la Amazonía noroccidental (Colombia, Ecuador y Perú), se da después de la conquista de los Andes, cuando a partir de mediados del siglo XVI, los españoles inician las primeras exploraciones del territorio hacia las tierras llanas al este de los Andes,

---

<sup>29</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

interesados en la búsqueda de riquezas y de nuevos recursos naturales que se pudieran comercializar. (p.27)

El valle de Sibundoy, por encontrarse localizado entre las cadenas montañosas de la gran cordillera de los Andes y el piedemonte amazónico, hace que presente un relieve circundante bruscamente accidentado, más la variedad de condiciones climáticas que van desde páramos hasta temperaturas cálidas de selva tropical, de acuerdo con la ruta que se utilice para su acceso, hizo que la campaña conquistadora retrasara su incursión por este lugar por un tiempo, quedando sus habitantes aislados de la influencia del “colono blanco”<sup>30</sup> hasta bien avanzada la primera mitad del siglo XVI (Gómez 2010).

Pero como era de esperarse, no podían quedarse aislados todo el tiempo, es así como años más tarde, en 1535, un ejército de hombres comandados por Juan de Ampudia y Pedro de Añasco<sup>31</sup>, quienes fueran los lugartenientes de Sebastián de Benalcázar, llegaron al altiplano andino - amazónico después de haber combatido a los indígenas del valle nariñense al que dieron por nombre Atríz, (Bonilla, 2006); siendo la primera incursión registrada históricamente en estas tierras. Bonilla afirma que la primera intervención del colono blanco, aunque no provocó significativas reyertas por la fugaz correría de los expedicionarios, ya que se marcharon pasadas solo tres semanas, volverían al cabo de siete años, registrándose así la segunda incursión, es decir en 1542 “con motivo de la famosa expedición de Hernán Pérez de Quesada en busca de El Dorado” (Bonilla, 2006, p.57).

---

<sup>30</sup> Descripción “*emic*”: esta expresión es utilizada por las personas de la comunidad, para aludir al “otro” que no tiene pertenencia cultural a su comunidad, de hecho, esta misma expresión en inga se hace mediante el vocablo “iura”, para referirse peyorativamente a los mestizos, o personas que fenotípicamente son de piel blanca.

<sup>31</sup> Estos “nobles” hombres y sus hazañas son recordados y rememorados hoy en día, como íconos de la promesa civilizatoria a través de insignias patrióticas, como el himno al Municipio de Santiago Putumayo, que, en su primera estrofa, evoca esta referencia histórica: “*Muy valientes llegaron por trochas Juan de Ampudia con Pedro de Añasco, a inganos hallaron en chozas y a esta raza su genio marcó*”. La dicotómica representación en que se reconoce las condiciones humanas al contraponer antagónicamente al “colono blanco” contra el inga, que además sin reparo alguno se designa a este primero como el portador de una promesa llamada civilización; siendo un claro ejemplo que evidencia la tardía manifestación de los rezagos coloniales arraigados a las conciencias de población no indígena como en las de ellas mismas, y que se siguen enseñando en las escuelas públicas del municipio.

Este posterior reencuentro en tierras de ingas y kamsás con los colonizadores castellanos, trajo consigo la implementación de mecanismos civilizatorios buscando superar el salvajismo de sus poblaciones, al igual que en otros lugares del continente donde la colonización castellana adelantó este proceso; según Casanova (citado por Delgado, 2015)

En el contexto de incursiones amazónicas, la corona española establece que la concesión de privilegios -a los conquistadores- sobre las tierras “descubiertas” y “por descubrir” debía ir acompañada del mandato de adoctrinamiento religioso, mediante la custodia de misioneros instruidos y experimentados que evangelizaran a los indígenas, convirtiéndolos en habitantes de la fe católica y practicantes de las buenas costumbres; de esta manera la corona decreta que la labor sería compartida por dos órdenes religiosas “Los Jesuitas se encargarían de llevar la fe a las poblaciones del río Napo, Aguarico y Cuyabino; y los Franciscanos a los pueblos del río Putumayo y Caquetá”.(p.28)

En este orden de ideas para el año 1547, se registra la primera incursión de los doctrineros franciscanos, comprometidos en hacer del valle de Sibundoy también su morada; quienes de acuerdo con Restrepo y Arboleda (citados por Delgado, 2015) “(estuvieron por más de 250 años en el territorio amazónico colombiano); pero solo lograron el asentamiento definitivo en 1558, abarcando pastoralmente los pueblos de Sibundoy, Manoy (...), y Putumayo (...)” (p.28). Con este hecho se dan las primeras muestras de cristianización y castellanización de los ingas y kamsás; inaugurando su arribo con una de las primeras demostración de su inmenso amor por el prójimo, que fue la suplantación de los referentes locales de *Manoy*, *Putumayo* y *Sibundoy*, por los correspondientes al santoral cristiano de Santiago, San Andrés y San Pablo respectivamente (Bonilla, 2006, p.59); se sabe que la implementación y participación de distintas órdenes religiosas fue dispuesta, para el caso del valle de Sibundoy, fueron en su mayoría los misioneros franciscanos quienes realizaron la labor colonizadora, en este sentido, Kuan (citado por Delgado, 2015) afirma que

Los Franciscanos, a lo largo de su estadía en el Putumayo, fueron apoyados por otras comunidades religiosas, como los Dominicos, aunque con interrupciones, desde 1577 hasta fines de la Colonia; otros colaboradores fueron los Jesuitas (1602-1848), los Agustinos (1795-1803) y los Mercedarios. (p.28)

De esta forma la campaña conquistadora, perfiló un nuevo capítulo para los habitantes de las tierras frías del alto Putumayo, como son considerados los ingas del valle de Sibundoy por sus “amigos<sup>32</sup>” de las tierras calientes del medio y bajo Putumayo; sumando así al inventario predial del reino Católico, los territorios indígenas del valle de Sibundoy junto a sus pobladores a la administración de la empresa colonial. Con el paso de los años y la implementación de los monopolios agrarios autorizados mediante cédulas reales y el paulatino proceso de adoctrinamiento de los lugareños, los paisajes natural y cultural de este recinto empezaron a padecer fluctuantes modificaciones; los ingas pasaron de ser los hijos del sol, la luna y herederos del yagé, a ser “simples” tributarios del encomendero, padeciendo agravios contra su humanidad por aquellos desconocidos. Se tiene noticia de que “en 1620 el visitador real, Sancho de Mújica, encontró en Santiago 67 indios tributarios, lo que arrojaba una población total de cerca de 300 personas, a cargo del encomendero Martín Díez de Fuenmayor” (Bonilla, 2006, p.67). Los agravios cometidos por la conducta violenta del “colono blanco”, generalmente fueron fruto del afán por saciar la ansiedad de obtener el usufructo de la producción del suelo mediante el trabajo forzado de los indígenas; esta práctica persistió a pesar del mandato real a través de leyes indigenistas concretas para proteger a los nativos en tierras coloniales, que “desde 1520, el emperador Carlos V había liberado legalmente, a los indígenas de todos los servicios personal no remunerado en las casas, haciendas o minas de sus súbditos peninsulares” (Bonilla, 2006, p.65), o el amparo posterior establecido por su hijo Felipe II quien otorgó zonas de propiedad comunal para que los aborígenes trabajaran sus propias tierras (Bonilla, 2006), mas en tierras americanas, los ibéricos hicieron caso omiso de estos mandatos, ya que los susodichos continuaron en muchos casos actuando bajo sus propias leyes.

---

<sup>32</sup> Manera como se refieren los ingas del alto Putumayo a los médicos tradicionales del medio y bajo Putumayo, pueden ser ingas, cofán, sionas, con quienes mantuvieron fuertes lazos de amistad medicinal en tiempos pasados; estas relaciones permitieron crear en el imaginario colectivo, una distinción entre los médicos tradicionales de clima frío (Sibundoy) y los de clima caliente, es decir medio y bajo Putumayo, para distinguir las habilidades medicinales de cada lugar; los abuelos de Santiago cuentan que en algún momento del pasado, se dio una disputa en torno a la medicina y médicos de tierra fría con médicos de tierra caliente sostuvieron duras confrontaciones, aquí se buscaba probar quienes eran más fuertes, si los médicos de clima frío o estos de clima cálido.

Frente a dichas situaciones, aunque la protección de indios en América fue un asunto contemplado en la legislación Real, su aplicación vio la luz del sol tardíamente, gracias a las exigencias y reclamaciones de algunos personajes, que al ser testigos presenciales de las deplorables condiciones de maltrato de los que fueron objeto los nativos, como el trabajo excesivo, el pago de tributos, actos de ignominia por desobediencia, y los indios que empezaban a adoptar los “buenos hábitos” del cristianismo, adquirirían una deuda con los curas religiosos como pago por ser cristianizados, tal como lo manifiesta Sañudo (citado por Bonilla, 2006), cada uno debía pagar

(...) dos pesos, medio puerco, y una gallina por tributo, de lo que se sacaba el estipendio del cura, que era el dominico fray Alberto de Montenegro, de cincuenta y dos pesos y quince para el camarico, dos pesos para la cera del santísimo, uno para el monumento del jueves santo y seis con seis reales para el corregidor. (p.68)

Como también los quintos o los conciertos, que eran “la quinta parte de los individuos de cada parcialidad obligada a alquilar su fuerza de trabajo a los colonos ibéricos, medida teóricamente protectora que sirvió, en la práctica, para mantener la servidumbre indígena” (Bonilla, 2006, p.66), estas irregularidades de acciones arbitrarias que se acometían en el valle de Sibundoy, motivaron al visitador real, Luis de Quiñones en 1621, actuar en favor de los desprotegidos indígenas, amparando a ingas y kamsas bajo la figura de resguardo para amortiguar los efectos perversos de la acción colonizadora; tiempos más tarde surgiría un personaje, figura indígena local de singular importancia, que abogó por la protección de los suyos.

### **2.2.1 Taita de taitas, Carlos Tamabioy y emergencia mitológica en la reafirmación cultural del pueblo inga.**

Significativo es este personaje para la memoria del ayer y la vida presente del pueblo inga por lo menos para aquellos que habitan en los resguardos del valle de Sibundoy y en Aponte, es un personaje al que le merecen el título de cacique los no indígenas de la zona, se trata de Carlos Tamabioy, “taita de taitas” como lo prefieren llamar sus descendientes culturales, por haber liderado la legitimidad territorial para su pueblo frente a la corona española, con el anhelo de proteger a su gente. Su existencia se encuentra documentada al declinar el siglo XVII; es un



referente obligado en temas territoriales, debido a que las tierras del valle de Sibundoy, parte del piedemonte putumayense y de Aponte en Nariño, suman varias leguas de tierra, que fueron adquiridas por él, mediante transacción monetaria a la corona española, antes de su muerte; que además recordemos ya contaba con título de resguardo colonial (1621) hecho por el visitador Luis de Quiñones como se mencionó antes. El sabio cacique pensando en el bienestar de sus coterráneos, les dejó estas propiedades para su gozo mediante un testamento

(...) y esto lo dejo a mis hijos y a toda mi gente, que es mi voluntad, y que no hay impedimento ninguno, ni lo impida nadie y de impedirlo alguna persona sea multado (...) que es mi voluntad que la gocen y la defiendan si hubiese alguna inquietud de alguna persona malintencionada. Item: declaro que estas tierras que son propias mías, de mis abuelos, que no tienen persona ninguna que verme, ni el capitán Don Salvador Ortiz que tiene arrimadas sus haciendas y no le toca cosa ninguna y de querer violentar o querer quitar, haya apelación a la real Audiencia, porque declaro que no tengo cosa ninguna que no fuese legítima, sino todas en justa razón y derecho (Bonilla, 2006, p.386)<sup>33</sup>.

Con el discurrir de los siglos y los subsiguientes embates socioculturales e históricos de los lugareños, este personaje se convirtió en un referente muy importante, desde la mitificación de su existencia, habitando ahora en la memoria de sus gentes. Al respecto existe un relato de la tradición oral que versa de la siguiente manera

Se dice que vivió un hombre llamado Carlos Tamabioy, y que él no era hijo de ninguna mujer. La siguiente es la tradición de cómo lo encontraron. Había una mujercita casada que vivía feliz con su marido. Tenía un niño, pero sucedió que este murió. En su dolor, la mujer empezó a decir: ¡Que Dios nos recuerde y que mi niño vuelva a encontrarme! Pasó dos días con esta súplica. Luego, la mujer fue a hacer una vuelta por la sementera, y cuando allí tronó y cayó un rayo asombroso. Ella se asustó y estaba resuelta a regresar a casa cuando, por donde había caído el rayo, oyó algo como el lloro de un bebé. Llena de terror se acercó al sonido, pensando: ¿Qué bebé estará llorando? Entonces vio que de veras estaba moviéndose un bebé allí. Visto esto, todo el miedo y dolor se le acabó, corrió y recogió al niño. De prisa lo llevó en brazos a la casa, donde le mostró a su marido, diciendo: Dios

---

<sup>33</sup> Testamento de Carlos Tamabioy que data del año 1700.

me lo dio. Luego le contó cómo lo había oído y encontrado, pero el marido no se mostró muy contento. La mujer luego llevó al bebé a donde los vecinos, para mostrárselo también a ellos. Ya habíamos dicho que su propia criatura acababa de morir, y por eso su leche no se había secado. Por tanto, cuando el bebé empezó a llorar, ella pensó: “le daré el seno”. Entonces regresó feliz a casa y se sentó, pero, cuando comenzó a darle el seno, se desplomó muerta. ¿Qué clase de bebé es éste? Exclamó la gente. Otra mujer que estaba presente también empezó a darle el pecho al bebé y se murió en el acto. La gente no sabía qué hacer, pero un sabio le dijo: Tráigamelo. Primero curémoslo porque tal vez es hijo del trueno. Si lo es y podemos curarlo y criarlo, el será para nosotros el líder más grande de todos los tiempos.” El sabio mismo lo curó y lo entregó a una mujer, quién lo crio. Así cuenta la gente. Quién sabe si es cierto o no. Sea como sea, los ancianos tenían este relato, porque no podían elucidar de otro modo la extraordinaria inteligencia de Carlos Tamabioy<sup>34</sup>.

En relación a este proceso de significación mítica en el imaginario cultural de la vida local, quizá tenga que ver con lo que el antropólogo colombiano Roberto Pineda Camacho (1979) en su artículo *el rescate de los Tamas: Análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII* analiza, un hecho histórico que podría vincular también al cacique mitológico de la cordillera andina del alto Putumayo, se trata de las piezas Tama, que fueron

(...) prácticas de rescate sostenidas por los vecinos españoles de la colonia del río Caguán (alto Amazonas colombiano) y del alto Magdalena a lo largo del siglo XVII [...] durante la centuria mencionada, si no antes, los colonos españoles subyugaron la fuerza de trabajo de los indios del alto Amazonas colombiano para mantener la colonia del Espíritu Santo del Caguán y para suplir la mano de obra aborígen del alto Magdalena [...] los indios “rescatados” denominados “piezas tamas”, constituyeron con el correr del tiempo un núcleo importante de la población de la antigua Gobernación de Neiva; un individuo de apellido Tama, Juan Tama fue el fundador – a finales del siglo XVII – de la nación Páez moderna. [...] No obstante, sostenemos que el problema tama, tal y como se presenta en el siglo XVII, no se refiere a una etnia específica sino a un complejo conjunto de mecanismos de subordinación social y de asimilación étnica, que define la dinámica de las relaciones interétnicas de la región. (p. 329-330)

---

<sup>34</sup> *Santiago manda gente cuna imasa parlo yucascacuna* (citado por Muyuy, 1998).

Es preciso anotar que las referencias del artículo, hacen específica alusión al caso del Cauca, donde la narrativa de la tradición oral de la comunidad Nasa, refiere la existencia de otro personaje, de la misma importancia cultural que Carlos Tamabioy para el caso inga, es decir Juan Tama, hijo de la laguna y las estrellas, con una tradición oral explicativa de similar descripción mitológica; al revisar el periodo histórico en que se registra la existencia de estos dos personajes, encontramos que coinciden para el siglo XVII, el caso del Cauca quizá solo un par de décadas más temprana que el otro, pero ambos vivieron en la misma centuria. Estas referencias son simbólicas para ambas comunidades, ya que juegan un papel crucial en los procesos de luchas que se dan en cada colectividad, quiero decir a nivel territorial, cultural, social y políticas frente a los retos que promueve la sociedad nacional.

Pero volviendo al caso del “taita de taitas” Carlos Tamabioy registrado en un documento colonial como es el testamento que dejó para sus hijos y su pueblo, tal como se puede apreciar en el fragmento citado en páginas anteriores, no deja duda de su existencia, pues su mitificación es el resultado de los distintos procesos de resistencia cultural, que giran principalmente en torno al tema territorial con asocio a aspectos políticos, culturales y sociales, adjudicadas por las nuevas generaciones, convirtiéndose en un instrumento argumentativo para defender procesos específicos como la educación propia, las exigencias por el reconocimiento y constitución de los resguardos que aún siguen en lista de espera en los dilatados tramites ministeriales; la no intervención de firmas mineras concesionadas en estos territorios; en las relaciones administrativas subalternas que sostienen con los gobernantes municipales de turno; ante estos y muchos otros aspectos que vulneran las razones culturales e históricas del pueblo inga, en el levantamiento de la voz de inconformidad en las confrontaciones políticas y sociales con quienes cohabitan el mismo entorno y con la dirigencia estatal, el “taita de taitas” ha estado presente, acompañándolos siempre en los pleitos de “justa razón y derecho”, al ser rememorado en cada manifestación de conflicto, por parte de quienes gozan de ser sus herederos. Por causas como las mencionadas, y que alteran la dignidad de su pueblo, la memoria del sabio cacique se encuentra resguardando permanentemente todo lo que existe en la territorialidad del inga, que de ser necesario, el *yaya*, es decir su espíritu que se encuentra suspendido en el tiempo y en el espacio (que por cierto, los de sangre valiente dicen haberlo visto, que sigue asistiendo cada año a la gran fiesta del *kalusturinda* y el *bëtsknate*) volverá

desde su lugar mitológico, para propinar legendarios castigos a aquellos que estuviesen deshonrando su voluntad testamental.

En adelante, los años siguientes para los ingas, correrían sin mucha asfixia por la presencia del blanco en sus tierras, ya que según el análisis de Restrepo (citado por Delgado, 2015) “las incursiones periódicas de los conquistadores y los doctrineros, [...] gracias al aislamiento [geográfico de la región, mantuvo] una situación relativamente estable” (p.28), y continúa Bonilla (2006)

[...] los refugios en el vallecito de Sibundoy gozarían durante siglos de la protección que les deparaba la fortificación de las cumbres andinas. Allí no se hicieron adjudicaciones de tierras a los invasores hispánicos y los mismos encomenderos, residentes en Pasto, no las visitaban sino esporádicamente en busca de tributos, lo que permitió a sus habitantes llegar al siglo XX sin haber sido víctimas de grandes desmanes derivados de ambiciones territoriales”

### **2.3 Nueva ola de colonización a los herederos de las tierras del cacique Tamabioy**

Como se había dicho al inicio, las alusiones de ciertos hitos históricos tienen por objeto señalar la relación de poblaciones en el contexto político y social de la nación colombiana en el transcurso del tiempo; en tal caso, la finalización de la época colonial y el inicio de la época republicana, provocó una serie de situaciones a nivel político que afectaron en su conjunto a la naciente sociedad nacional; tiempos convulsivos entorno a acontecimiento tales como la independencia

Este periodo histórico inicia con la creación de la Nueva Granada (Colombia) con grandes y tensas transformaciones políticas. Debido a la invasión napoleónica de España, la corona pierde el control sobre los territorios americanos, situación que aprovechan los criollos de la Nueva Granada para emanciparse y tomar el poder a través de una violenta revolución; de esta manera se da la independencia y surgen las primeras repúblicas. (Delgado, 2015, p.34)

Este suceso permitiría a los criollos emprender acciones tendientes a reordenar con mayor autonomía la administración territorial de las colonias independizadas de la corona española; en cuanto a las poblaciones indígenas, este hecho histórico solo representó un cambio de personal administrativo, ya que las pasadas formas de concebir y tratar este componente social, ideológico y jurídicamente se mantendrían en la posteridad, “de mal para peor, se van los españoles de España, pero se quedan los españoles de aquí”, como se puede leer en una de las columnas escritas por el profesor Miguel Ángel Beltrán en el periódico semana (2012).

Acontecimientos subsiguientes a este suceso, desencadenaron hechos políticos determinantes para la sociedad nacional, como la estructuración de los partidos políticos tradicionales a mediados del siglo XIX, que por sus contrapuestas posturas políticas, darían origen a un largo conflicto bipartidista; con todos los infortunios, consecuencia de tales hechos anteriores, declina el siglo XIX, y ocurren dos eventos simultáneos que repercuten representativamente la realidad de las poblaciones indígenas de la naciente República de Colombia, primero está la promulgación de la constitución política de 1886, donde se dispuso que “los indígenas a pesar de ser “ciudadanos”<sup>35</sup> colombianos requerían de otra normatividad adicional y especial para ser regidos” (Delgado, 2014, p.64), ya que por su condición social y económica fueron considerados indeseables para el desarrollo del país, y segundo en concordancia al primer evento es el convenio firmado entre el Estado colombiano y la Santa sede el año siguiente, donde el gobierno conservador mediante la Ley 53 entrega la tutela de las poblaciones indígenas, a las misiones religiosas (Muyuy, 1998), periodo conocido como la regeneración conservadora debido a que Estado e Iglesia renuevan sus votos de relación que se encontraban fragmentadas por las tensiones sostenidas entre la Iglesia y el Estado liberal (Ortiz, 2013); con este convenio básicamente se buscaba la cooperación “(...) para el desarrollo de (la persona humana) y de la comunidad por medio de sus instituciones y servicios pastorales, en particular mediante la educación, la enseñanza, la promoción social y otras actividades de público beneficio” (Artículo V, Concordato); estas razones políticas, hicieron que los misioneros religiosos, guiados por el tópico doctrinero “por tanto, id y haced discípulos a todas las naciones” (González & Cardoza, 2008, p.12), incursionaran por aquellas regiones donde la presencia gubernamental era casi nula o muy escasa, sobre todo en las

---

<sup>35</sup> Los indígenas con la fundación de la República de Colombia en 1819, son reconocidos como ciudadanos con igualdad de derechos al menos formalmente, tal como lo manifiesta Roberto Pineda Camacho (2002).

regiones de frontera, distribuidas en los territorios de la Guajira, el Chocó, la Amazonía, el Darién, de los Llanos de San Martín y de la denominada Intendencia Oriental (Kuan, 2013).

En este orden de ideas, nos interesa referenciar la región amazónica ya que en sus territorios se encuentra la morada de la comunidad que ocupa nuestra atención. A finales del siglo XIX e inicios del XX, esta región del país, al no contar con claras delimitaciones de frontera y la casi nula o escasa presencia gubernamental, se encontraba como tierra de nadie, esta situación incentivo a que se generara un tenso ambiente de relaciones por la ocupación territorial de estas áreas de frontera, entre Colombia y Perú, debido al interés por ejercer el monopolio extractivo de materias primas como la quina y el caucho, necesarias para la industria internacional (García, 2001; Gómez, 2005; Pineda, 2000), que significaba para los intereses económicos de los mismos, la obtención de jugosos dividendos económicos; en las últimas décadas del siglo XIX, comerciantes de los distintos países circundantes al trapezio amazónico, habían incursionado por sus vastas selvas sin tanta dificultad, buscando extraer dichas materias primas, quienes utilizaron la escasa mano de obra indígena a través de estrategias como el “enganche”, que consistía en aprovisionar de herramientas como machetes, escopetas, hachas, a los indígenas para endeudarlos, con la intención de que pagaran el valor de esas mercancías con caucho (Delgado, 2015).

La situación en torno a esta actividad tomaría otros rumbos, con la llegada del peruano Julio Cesar Arana al negocio cauchero, primero para las poblaciones indígenas directos implicados en la producción extractiva y segundo las tensas relaciones diplomáticas binacionales; este hombre que por varios años había trabajado como comerciante de sombreros por la zona, conocía muy bien la región y el negocio del látex por las cercanas relaciones que había establecido con otros comerciantes dedicados a dicha labor; razón suficiente para que en 1889, decidiera meterse de lleno y seriamente a la extracción de este producto (Gómez, 2014), estableciendo su empresa, la casa Arana a lo largo del río Iza o Putumayo y sus afluentes, su empresa estuvo asociada a la compañía británica *Peruvian Amazon Company*. La sed de este comerciante por la cacería de “oro negro” como llamaron a la goma de caucho fue tanta, que para adquirirla, la empresa con Arana al frente del negocio, implementó toda una serie de mecanismos coercitivos para esclavizar mano de obra indígena, cometiendo innumerables aprisionamientos indígenas, torturas, violaciones, asesinatos, malos tratos a su humanidad; fue la institucionalización de un régimen criminal con la

única justificación de saciar la sed de caucho; al tiempo que el interés por ocupar las áreas de extracción del látex, fueron creciendo por parte de la empresa y del gobierno peruano por su representatividad económica, como efecto de las buenas relaciones que el propio Julio Cesar Arana mantenía con el gobierno de ese país (CNMH, 2014).

Esta particular situación, alertó al Estado colombiano por las pérdidas económicas y territoriales de la soberanía nacional que esto representaba, que lo motivó a implementar políticas integracionistas, encaminadas a salvaguardar la soberanía de su territorio y el aprovechamiento de sus riquezas. Los sucesos alrededor de su ocupación desencadenaron conflictos sociopolíticos tan fuertes, que la resolución del mismo terminaría en el tercer decenio del siguiente siglo, en confrontaciones bélicas que enfrentó a estos dos países<sup>36</sup>.

Las razones de tales conflictos fueron tanto de orden geopolítico, como ideológico y económico, siendo estas últimas las que provocaron una agudización de aquéllos en los años en que se produjo el *boom* cauchero cuando los grupos dirigentes de las repúblicas andinas proyectaron y trataron de implementar, con mayor o menor éxito, la *nacionalización* de sus territorios amazónicos. (García, 2001, p. 592)

Es justo en este escenario de tensiones binacionales y estrategias políticas para enfrentarla, que los misioneros religiosos de la orden Capuchina catalana ingresan a esta región, como emisarios del Estado colombiano, para salvaguardar la soberanía nacional, que abarcaban en buena parte los territorios del actual departamento del Putumayo<sup>37</sup>, para emprender un proceso de

---

<sup>36</sup> Una vez que el Estado colombiano logra fortalecer la jurisdicción territorial de esta zona, mediante las políticas integracionistas, en la década de los treinta del xx, la disputa territorial termina en el conflicto colombo-peruano, que ocurrió entre los años 1932 y 1933, donde finalmente se adjudican estos territorios a la soberanía nacional colombiana, ratificando el tratado Salomón Lozano de límites fluviales del año 1922, así el Perú cede un área de más de 100.000 km<sup>2</sup> a Colombia.

<sup>37</sup> En la página oficial de la gobernación del Putumayo encontramos que durante la época de la colonia, el territorio del Putumayo formó parte de la provincia de Popayán; durante la Gran Colombia, perteneció al departamento de Asuay, el cual comprendía parte de la actual Amazonía ecuatoriana y peruana; en el año de 1813 pasó nuevamente a ser parte de la provincia de Popayán, y del territorio del Caquetá; en 1857 dependía del Estado federal del Cauca; en 1886, del departamento del Cauca; en 1905 el General Rafael Reyes ordenó la creación de la intendencia del Putumayo; en 1909 formó parte de la intendencia del Caquetá y del departamento de Nariño; en 1912, fue creada la comisaría especial del Putumayo, la que en 1953 fue anexada al departamento de Nariño y en 1957 desanexada para volver a su condición independiente; en 1968, la ley 72 creó la intendencia del Putumayo, con capital en la ciudad de Mocoa,

integración territorial fronteriza y de sus gentes a las dinámicas sociopolíticas y socioeconómicas del país

(...) un elemento clave de defensa del territorio ante los intereses económicos de caucheros peruanos. Lo complejo de esta misión estuvo en que los misioneros hicieron las veces de gobernadores civiles al regentar la educación, construir carreteras, otorgar tierras y dirigir la moralidad de las gentes. Los misioneros obraron, entonces, como intermediarios de la ampliación de la frontera colombiana y de la defensa de la frontera interna. (Kuan, 2013, p.2)

En este ambiente sociopolítico, el Congreso de la República colombiana promulga la Ley 89 de 1890 (que aún con la reforma constitucional de 1991, esta Ley se encuentra vigente), donde básicamente se consolidan pautas con las que se regularían las relaciones entre el Estado y las poblaciones indígenas por medio de misiones religiosas, a las que se les facultaba ejercer funciones de gobernanza sobre las poblaciones indígenas, teniendo en cuenta el grado de asimilación a la vida civilizada, entendida entre otras cualidades, como la capacidad de aportar a la economía nacional mediante las actividades de producción (Gómez, 2005); en este sentido

El trabajo de incorporación de los “salvajes” a un modelo de sociedad que a sí misma se consideraba civilizada, fundamentada en patrones tales como el sedentarismo, el poblamiento nucleado, la adhesión al catolicismo, la instauración de una y única lengua y la mística por la búsqueda de los caminos del “progreso”. Los indígenas debían constituir “brazos útiles para la labor” y, de hecho, dentro del contexto regional amazónico colombiano, la condición de ser considerado como “indio salvaje” o como “indio civilizado” dependió fundamentalmente de su vinculación o no a las actividades extractivas y, en general, a las actividades económicas establecidas allí por los “blancos”; ligadas éstas, claro está, a las redes económicas interregionales e internacionales. (Gómez, 2005, p.54)

---

siendo inaugurada en 1969; y finalmente, el 4 de julio de 1991, la Asamblea Nacional Constituyente creó el Departamento del Putumayo, conservando a Mocoa como la capital de la nueva división política administrativa; estos cambios administrativos provocaron que el proyecto educativo en esta región del país, tuviera una vigencia intermitente y estuviera sometida a reformas constantes.



Estas disposiciones políticas gubernamentales de asimilación social, frente a la situación del contexto regional (dinámicas extractivas<sup>38</sup>), impactaron también en el valle de Sibundoy, morada de la comunidad inga, especialmente con desarrollo de las prácticas civilizatorias, adelantadas por estos misioneros, que hicieron presencia en las vastas zonas del Putumayo y toda la región amazónica en un primer momento entre los años de 1893 y 1905, con presencia itinerante, más bien fue un periodo de ensayo misionero dirigido desde Pasto; solo con la erección de la Prefectura Apostólica del Caquetá el 20 de diciembre del año 1904, la presencia misionera en esta región se daría de manera institucional, debido a que según Kuan (2013)

(...) la realidad del Gran Caquetá había cambiado con la presencia de empresarios colombianos y de otras nacionalidades que habían venido a explotar quina y caucho [...]. De esta manera, a los antiguos métodos se agregaron formas de transformación del entorno como construcción de carreteras y de escuelas. (p.2)

Un segundo momento de incursión misionera, que se extendería hasta el año 1929, dentro del contexto nacional y regional señalados (Delgado, 2015; Kuan, 2013); nombrando en 1905 como primer prefecto al misionero Fray Fidel de Montclar; quien “en su paso para la Misión aseguró en Bogotá el nombramiento de "Inspector General de Instrucción pública" en el territorio de la Misión, lo cual le confería atribuciones extraordinarias para fundar escuelas y nombrar maestros subvencionados por el Estado” (Hernández, 2015, p.54); tal como estaban las cosas la labor misionera Capuchina podía operar sin ningún problema ya que contaba con el respaldo legislativo y jurídico de los postulados ideológicos del gobierno amigo, es así que luego se formula

---

<sup>38</sup> Debido a las cualidades medio ambientales del valle de Sibundoy, el desarrollo de vegetales productores de látex, no fue característico, mas existen historias en las que los habitantes de las tierras frías del alto Putumayo, hicieron parte del grupo de personas que sirvieron para transportar los bloques de caucho que salían de las zonas de extracción aledañas a Mocoa hacia Pasto, estos son los famosos “cargueros”, quienes cruzaban caminando las montañas que separan al medio del alto Putumayo. Estos cargueros aunque fueron de los dos pueblos indígenas del valle mencionado, sobre todo eran ingas que en épocas anteriores habían llevado en sus espaldas pesados bultos de diverso productos para el intercambio con otras comunidades en las incursiones que realizaban hacia el bajo Putumayo, Nariño y sobre todo el Macizo colombiano, esto los hacía conocedores del territorio y los caminos de a pie, razón por la cual en la bonanza del caucho participaron en cierta medida en el transporte de este producto, quizá para los mismos curas misioneros que adquirirían deudas con los comerciantes de caucho, para sus necesidades eclesiásticas o por haberles permitido ingresar a ciertos lugares a evangelizar a los indígenas que trabajaban para dichos comerciantes, lo que pudo suscitar el negocio de caucho por parte de ciertos misioneros del alto Putumayo que incursionaron por el piedemonte amazónico (Delgado, 2015).

el decreto 1484, del 23 de diciembre de 1914, que concedía la patria potestad a los sacerdotes de la misión encabezar las respectivas “autoridades indígenas” o “Concejo del Pueblo”, es decir, tener influencia directa en los asuntos organizativos de los Cabildos indígenas donde los misioneros fundaran pueblos; este tipo de disposiciones permitieron a los religiosos emprender, desarrollar, extender y consolidar “su poder sobre los grupos indígenas Inga y Kamsá del valle de Sibundoy con el propósito de usurpar sus tierras, de controlar y de usufructuar su mano de obra” (Gómez, 2005, p. 58), poniendo en marcha la fundación de centros nucleados de población, construyendo la infraestructura física para las funciones institucionales, como escuelas, internados, iglesias, parroquias, y haciendas para el ejercicio de la producción agraria, con el objetivo de introducir al indígena (inga) mediante la instrucción de habilidades laborales, sobre todo la manufactura agrícola para hacer productivas sus tierras (usurpadas por lo capuchinos, mediante engaños, cofradías, persuasión, terror) y encaminarlas por la vía del desarrollo y el progreso que le interesaba a la nación; si los dispositivos políticos estatales posibilitaron el ingreso misional a esta región, el desarraigo del “salvajismo” indígena, sería posible a través de la conducta doctrinera, mediante “formas atroces y públicas de sanción y castigo, es decir, el látigo, el cepo, la condena y el señalamiento público y desde el púlpito durante la misa, la excomuniación, el corte del cabello, la amenaza de no enterrarlos cristianamente” (Gómez, 2005, p.72), procedimientos

(...) mediante los cuales se configuró una pedagogía del miedo, una pedagogía en la que el terror fue el soporte del ejemplo. El espanto, el pavor físico, eran imágenes que debían grabarse colectivamente como fórmula de control y sometimiento. El carácter ejemplarizante de esas prácticas estuvo asociado, también, con las imágenes negativas que ya habían surgido acerca del “salvajismo” y del “canibalismo ancestral” de los indios del valle mismo, y que serían reiteradas por los capuchinos, para justificar los sistemas coercitivos y de terror puestos en práctica contra los nativos. (Gómez, 2005, p.72)

El periodo histórico señalado en este capítulo, sirvió para cimentar las bases ideológicas y políticas en asocio con las dinámicas nacionales, que se prolongarían a lo largo del siglo XX y en lo que ha ocurrido del presente siglo; la educación religiosa, en este contexto histórico, social y político fue un elemento clave para la aculturación de la población indígena, que inicialmente se hizo mediante las acciones de socialización del castellano y el cristianismo a toda la población en su conjunto a través de ritos y espacios religiosos, pero fundamentalmente fue mediante la

inserción de la población más joven a los espacios escolares<sup>39</sup>, lo que posibilitó la socialización y colonización del saber, un elemento fundamental que sirvió para modificar aspectos de la cultura local rechazadas por considerarlas propias del salvajismo según la ideología del momento y difundir las cualidades propias de la civilización (única lengua, vida sedentaria, moralidad cristiana, formas de vestir), realizados y justificados bajo los mismos mecanismos de represión y representación ideológica; aún después de un tiempo de haber adelantado el proceso de colonización, el cura prefecto, fray Fidel de Montclar, insistía en caracterizar “a los indígenas de los pueblos del valle de Sibundoy [...]” como indios que “apenas pueden ser contados entre los que van reduciéndose a la vida civilizada” (Gómez, 2005, p.55), las apreciaciones despectiva y negativas por parte del clero religiosos frente al avance civilizatorio del indígena fueron insistentes, pues se decía que no han perdido ni sus idiomas, ni sus supersticiones estúpidas, ni sus costumbres salvajes, “todavía se les ve en las calles, templos y casas de las capitales de Nariño y Cauca, sin sombrero, sin camisa y sin pantalones; medio cubiertos con un lienzo sucio y hediondo que llaman cusma”. (Gómez, 2005, p.58), y el Gobernador de Nariño de aquel entonces Julián Buchelli, determinó que los indios del Putumayo aún se encontraban transitando los caminos de la civilización; estas apreciaciones que se emitían en los informes dirigidos a las autoridades nacionales, fueron persistentes debido a la alteración de la información por parte de los frailes capuchinos, a razón de las conveniencias que estos habían cimentado a favor de sus propios beneficios, alrededor del usufructo de la producción económica con el uso de mano de obra

---

<sup>39</sup> Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación fueron puestos en práctica por la Misión, no sólo con el propósito de apoderarse de las tierras y del trabajo indígena en sus múltiples expresiones (como el llamado “trabajo subsidiario”, por ejemplo) sino también con el fin de ejercer un control estricto y permanente sobre los indígenas mismos y sobre sus familias en los más diversos asuntos de la vida comunal, individual y cotidiana, con especial énfasis en los ámbitos religioso y educativo. La asistencia a la misa y a otras celebraciones religiosas dominicales y en días festivos, lo mismo que la asistencia de los niños y las niñas indígenas a la escuela, fueron de manera especial actividades sobre las cuales los misioneros ejercieron estricto control, siendo así el incumplimiento de estas obligaciones severamente sancionado. [...] la policía sacaba a los “falibles” de la selva y, para que no huyeran, los amarraba en la escuela y los padres que escondían a sus hijos para que no asistieran al plantel se les retenía en los cepos “hasta que prometieran mejoría”. Las sanciones fueron más allá y quienes se resistían a ir al centro educativo, además del látigo, eran víctimas de uno de los más humillantes castigos, como culturalmente lo era entre los indígenas del valle la pérdida de su cabellera: Las niñas más grandes buscaban despojarse de su obligación [*de asistir a la escuela*] a través de viajes frecuentes. ¡Pero, oh dolor! Cuando ellas eran atrapadas, el jefe indio podía cortarles el pelo. ¡Cómo obraba eso! Pues pequeños y grandes, mujeres y hombres son por aquí orgullosos de su bonita y abundante cabellera. Sin este adorno parecen ellos proscritos. (Gómez, 2005, p. 69-71)

indígena gratuita para los trabajos en sus haciendas, la construcción de iglesias, de escuelas; obtención de recursos provenientes de los diezmos, limosnas y la venta de aguardiente; al igual que la ampliación de sus feudos mediante despojo de propiedades, con la institucionalización del miedo y el terror; recordemos que la Ley 89 otorgaba poder de gobernanza a los misioneros, solo sobre aquellas poblaciones aún no reducidas a la vida civilizada, recurso que supieron aprovechar muy bien los frailes, que continuaron catalogando a las comunidades indígenas de este territorio por un tiempo extendido como salvajes o incultos, a pesar de que esto no fuera así, como estrategia para justificar sus reprochables actuaciones y salvaguardar sus intereses empresariales.

Estos hechos de abuso clerical, provocaron múltiples reacciones por parte de los indígenas que, cansados de las prácticas económica abusivas de los misioneros, hicieron públicas reclamaciones y denuncias, como el memorial presentado el 28 de noviembre de 1912, donde

(...) 44 indígenas [de Santiago] firmaron un *Memorial* que resume los abusos cometidos por la misión capuchina: “(...) Cansados de llevar tan negra suerte, bajo el yugo de una tiranía desmedida que llevamos desde que por desgracia vinimos a ser dominados por los R. P. capuchinos, quienes entronizados en nuestro territorio como amos dueños y señores de nuestras propiedades, de nuestras habitaciones, de nuestra población, de nuestra industria, de nuestras personas y nuestra libertad, pasamos la vida de viles esclavos”. (Gómez, 2015, p.6)

De la misma manera, algunos funcionarios y trabajadores como ingenieros, militares, empresarios y colonos, que habían vivido en el Putumayo o que habían visitado este territorio en ejercicio de sus funciones o de su profesión, que no estaban de acuerdo con estos procedimientos, hicieron una denuncia pública y ante la Procuraduría General de la Nación contra los misioneros capuchinos, justo el siguiente año, donde según los denunciantes

(...) la vida era insostenible, (...) en aquella “desgraciada tierra convertida en feudo particular de los capuchinos”. Éstos fueron acusados específicamente de “flagelación despiadada en indígenas de Sibundoy, Santiago, San Andrés, Mocoa”; expatriación de indígenas; tentativa de violencia; abandono total de los deberes de su ministerio; coacción a indígenas en elecciones; (...) estafa de caudales públicos y privados; corrupción de

indígenas mediante la Catedral Sagrada; usurpación y allanamiento de propiedades de indígenas y de blancos del valle de Sibundoy; extorsión a colombianos. (Gómez, 2005, p.63)

Como se puede apreciar, la presencia misionera en el valle de Sibundoy y en toda la región amazónica, provocó muchos efectos, entre los que ya se mencionaron, se puede sumar el poblamiento de colonias migratorias, sobre todo nariñenses, quienes se introdujeron para apoyar las prácticas de producción agraria y de ganadería que estaban adelantando los capuchinos en este territorio, quienes luego participarían en la construcción de la vía Pasto – Mocoa, por gestión misionera, inaugurada en el año 1912 (CNMH, 2016, p.28)<sup>40</sup>, importante obra en este proyecto colonizador, ya que viabilizó la interacción comercial con el resto del país; originando modificaciones en la vida local como el incremento de la vida intercultural, debido a la conglomeración de poblaciones que concurrieron con mayor frecuencia y estabilidad en el lugar; estas bases de ampliación e inclusión social y territorial, sirvieron para que los gobiernos de turno de los años subsiguientes pudieran incluir esta región en sus decisiones políticas, sobre todo a través de aspectos referentes a la producción económica, tales como la ampliación de las fronteras agrarias<sup>41</sup> en los años sesenta y el extractivismo de hidrocarburos que llega a la zona del bajo Putumayo por la misma década<sup>42</sup>.

Todos estos sucesos en su conjunto repercutieron en la vida presente del ser indígena, ya sean como resultado de los azares del tiempo; de las coincidencias casuales; de decisiones intencionadas por distintos sectores sociales y razones políticas; siendo este último aquel que ha ocasionado los embates más fuertes tratándose de relaciones interculturales, como se dijo al inicio de este capítulo, especialmente entre las poblaciones indígenas y la sociedad dominante, por toda la carga ideológica alrededor del cual han sido definidas las primeras poblaciones, pero no solo definidas sino también sometidas a un proceso violento de borramiento mediante estrategias tales como la política; de la información ilustrada, existe una implícita que denota un aspecto

---

<sup>40</sup> Comisión Nacional de Memoria Histórica.

<sup>41</sup> El Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) fue creado en 1961, con el fin de “[adelantar] diversos proyectos de colonización de baldíos y ampliación de la frontera agraria”. (CNMH, 2015, p.68)

<sup>42</sup> La “Texas Petroleum Company” fue la primera compañía petrolera que llega a extraer crudo al departamento; con presencia entre los periodos de 1963-1981 (CNMH, 2015, p.97).

persistente, quiero decir, los intereses de una parte de la población involucrada en una relación por poseer algo, sean riquezas, territorios, poder económico, poder político, dominio sobre todas ellas; para el caso referido, con la construcción de nociones como “(...) tierra baldía”, “paraíso del diablo”, “infierno verde”, “tierra sin hombres para hombres sin tierra”, “pulmón del mundo”, “paraíso de la biodiversidad”, “mar de agua dulce” [y hoy como ] “Tierra Prometida”, como “la Nueva Jerusalén” (Gómez, 2014, p.11), los que ha suscitado conflictos inevitables, ya que las distintas identidades sociales que componen una territorialidad como la nación colombiana no convergen sobre los mismos intereses; y si es verdad que existe un pasado histórico que ha marcado el derrotero de los desafíos actuales, es justo el presente en el que se pueden redefinir aquellos aspectos de esa historia que dejaron una profunda herida y cicatrices en el sentir y razones de ser cultural de las poblaciones indígenas como el caso de la comunidad inga que habita en el valle de Sibundoy.

## Capítulo III

### Acercamiento descriptivo del pueblo inga del municipio de Santiago Putumayo

#### 3.1 Panorama sociocultural de la realidad actual del municipio de Santiago Putumayo

De entrada, lo primero que se logra apreciar, al asomarse desde la cima de la cordillera andina, es la vista panorámica de sus paisajes que seguramente cautivan la atención del desprevenido peregrino que visita por primera vez estas tierras.

El municipio administrativo de Santiago, se encuentra localizado en el suroccidente colombiano, en el departamento del Putumayo, en el valle de Sibundoy, ocupando la parte occidental de este valle; es uno de los cuatro municipios que conforman el alto Putumayo; a una distancia aproximada de cincuentaicinco kilómetros por vía Panamericana con respecto a la ciudad de Pasto, capital nariñense y con Mocoa capital del departamento, por carretera destapada, a unos noventa kilómetros. Santiago es el primer municipio de este departamento, accediendo por vía panamericana, razón por la cual es conocido como “la puerta de oro a la Amazonía colombiana”. Cuenta con un área administrativa total de 791.2 km<sup>2</sup> y una población de 10.545 habitantes; repartidas en dos áreas, una conformada por la cabecera municipal que compone una extensión de 0.4584 km<sup>2</sup> y alberga una población de 4.364 habitantes y un área rural con una extensión de 790.74 km<sup>2</sup>, conformado por 38 veredas y un número de habitantes de 6.181 (MinTic, 2019); la altitud de la cabecera municipal (metros sobre el nivel del mar) es de 2.150 y una temperatura promedio de 16° C. Su economía está basada principalmente en la cría de ganado con doble propósito, la producción de leche y para sacrificio, siendo la raza predominante el Holstein Mestiza<sup>43</sup>; también la economía municipal depende de la producción agrícola como el fríjol, alverjas, lulo, tomate de árbol, granadilla, mora y últimamente árboles de aguacate, estos productos se están sembrando en la modalidad de monocultivos, es decir, extensas plantaciones de uno solo de estos productos agrícola por área. Se adhieren en menor medida, la producción artesanal, de artículos elaborados en mostacilla, lana orlón y tallado en madera, trabajo que desempeñan algunas personas pertenecientes a la comunidad inga.

---

<sup>43</sup> Página oficial de la alcaldía del municipio de Santiago Putumayo, marzo, 18 de 2019.

La realidad sociocultural del municipio en mención, se encuentra matizada por los procesos históricos y sociales que se han expresado en los capítulos anteriores; en el presente este espacio se encuentra habitado por una diversidad poblacional más amplia, es decir por poblaciones indígenas, blancos colonos, mestizos, campesinos y con tímida presencia de población afro descendiente; siendo este lugar por tradición histórica, territorialidad indígena inga, que por generaciones ha gestado su vida tradicional; actualmente la mayoría de las familias indígenas, se encuentran habitando la zona rural en las cordilleras veredales, como resultado de la expropiación de propiedades que en otros tiempos hicieron los migrantes coloniales y los curas religiosos, en lo que hoy compone la cabecera municipal, como veremos más adelante, razón que llevó a muchas familias ingas a buscar tierras “baldías” en lugares distanciados del poblado que construyeron los blancos, con la finalidad de evitar confrontaciones y rescatar la libertad de vivir.

### **3.1.1 El pueblo inga del municipio de Santiago Putumayo.**

La comunidad inga que habita en este municipio, ha tenido que afrontar los embates históricos sentenciados por la sociedad mayoritaria, de tal manera que hoy testifican su existencia, al ratificarla mediante sus formas de vida, incorporados a las dinámicas sociales que comparten con otras poblaciones y con aquellas que tienen que ver con los intereses y propósitos comunitarios en las relaciones que mantienen con el Estado nacional.

Aun cuando la Corte Constitucional, en el año 2004 los haya declarado como uno de los 34 pueblos indígenas de Colombia en riesgo inminente de extinción física y cultural mediante la sentencia T-025 y el auto 004 (Corte Constitucional) han logrado mantener sus razones de ser gracias a las estrategias y decisiones tomadas por los abuelos, autoridades, líderes, maestros, jóvenes, en vía de protegerse y preservarse culturalmente. De esta manera, la comunidad inga que habita en Santiago, manifiesta su existencia física y cultural por medio de sus prácticas tradicionales y formas de ser. Aquí se mencionará de forma descriptiva aquellas que mantienen vigente su uso.



### **3.1.1.1 Organización sociopolítica.**

En este sentido podemos apreciar la organización socio política, que gira en torno al cabildo, el Taita Mandado (Gobernador) es su máxima autoridad que cumple la función de velar por el orden y el bienestar comunitario, éste cuenta con un grupo de personas que le ayudarán a cumplir con esta responsabilidad adquirida en asamblea comunitaria; este grupo de personas ocupan cargos jerárquicos y se componen en su orden de Taita Alcalde Mayor, Taita Alcalde Menor, Taita Alguacil Mayor quien es el encargado de aplicar el castigo del juete<sup>44</sup> a los demandados, de Taita Alguacil Menor, un secretario o secretaria más siete alguaciles suplentes; las situaciones problemáticas que afecten a las familias o a la comunidad, son atendidas en el cabildo. Existe también la figura de los “Taitas pasados”<sup>45</sup>, figura de autoridad extraoficial que ayudan al gobernador en ejercicio, a tomar decisiones pertinentes frente a las situaciones que así lo ameriten. El Taita Mandado es el representante legal de la comunidad en las relaciones institucionales y con otros sectores sociales.

### **3.1.1.2 Conmemoración del “Atun Puncha” o “Kalusturinda”.**

Se suma la conmemoración de festividades, como el *kalusturinda* o *Atun Puncha* (Día grande), fiesta que hermana al pueblo inga y al pueblo kamsa, ya que es una celebración que ambos pueblos realizan simultáneamente; ceremonia que se realiza en las vísperas del miércoles de ceniza, en señal de regocijo y agradecimiento por los alimentos que se producen en la *chagra*<sup>46</sup>, tales como el maíz, los fríjoles, las calabazas, la arracacha, las *wasimbas*<sup>47</sup>, la cidrayota, las

---

<sup>44</sup> Existen discusiones en la comunidad frente a esta forma de aplicar el castigo, algunas personas consideran que no es la forma apropiada; este mecanismo de sanción, es resumido en la expresión “usos y costumbres”.

<sup>45</sup> Esta expresión hace referencia específicamente a los ex gobernadores, que, a pesar de no ejercer una autoridad oficial, tienen una figura representativa dentro de la comunidad que los posiciona como autoridades extraoficiales, a los que se les debe guardar respeto; entre más años de edad tenga, mayor es su autoridad y mayor debe ser el respeto que se les merece.

<sup>46</sup> Espacio alrededor de la vivienda familiar donde se siembran diversas plantas comestibles como cereales, tubérculos, granos, frutales que sirven para el sustento familiar; también en este espacio siembran plantas medicinales.

<sup>47</sup> Según el blog taller de arte urcu nina, es un tubérculo milenario de los incas quienes nos dejaron en estas plantas la palpitante enseñanza de ancestros en la chagra; 28 de diciembre de 2012. Recuperado de: <http://semillarcoiris.blogspot.com/2012/12/blog-post.html>

*cunas*<sup>48</sup>, el *tumaqueño*<sup>49</sup>, el *chilacuán*<sup>50</sup>; aunque en el espacio señalado se producen una gran variedad de alimentos, los mencionados son generalmente aquellos que están listos para ser cosechados en esta época del año (entre febrero y marzo) que es cuando se realiza esta fiesta. La representación que desde el imaginario del pueblo inga le merecen a esta conmemoración, tiene que ver con la relación simbólica que guarda el conjunto de fenómenos naturales en la producción agrícola; en este sentido, dar gracias a la coacción de *alpa mama* - madre tierra, *taita indi* - padre sol, *mama killa* - madre luna, *taita kuichi* - padre arcoíris, a quienes se suman *iaku* - agua, *tamia* - lluvia, *waira* - viento, que coadyuvaron para mantener el bienestar humano, es razón suficiente que se demuestra mediante la realización de un festejo anual lleno de euforia, algarabía, danza, música y alimentos.

Pero es necesario describir aspectos sobresalientes de la festividad, porque tiene relación con aquellas tradiciones que se busca seguir manteniendo; de esta manera, la celebración da apertura el día sábado, justo el fin de semana anterior a la fecha mencionada; inicia con la construcción del castillo<sup>51</sup> en el Cabildo Mayor, ubicado en la cabecera municipal; actividad que convoca a las personas de la comunidad, quienes asisten masivamente; este es un ejemplo de trabajo comunitario que año tras año se ha fortalecido; una vez construido el castillo, la fiesta empieza a tomar forma, en torno a los sonidos instrumentales, de cantos, danza que los asistentes empiezan a realizar, de esta manera el espíritu del *Llalla Kalusturinda*<sup>52</sup> se comienza a sentir, al

---

<sup>48</sup> Tubérculo que pertenece a la especie *Colocasia Esculenta* Schott, que también recibe la denominación de barbacoano.

<sup>49</sup> Variedad de tubérculo perteneciente a la especie de la cuna o barbacoano.

<sup>50</sup> Fruto de clima frío de la familia de la papaya que, en otras regiones del país, lleva nombres como papayuela, higuillo, entre otras.

<sup>51</sup> Construcción hecha con dos maderos de seis a siete metros de longitud cada una, puestas paralelamente a una distancia de tres metros y los unen otros tres maderos de forma escalonada que forman una estructura; luego es decorada con palmas de ramo amarradas muy juntas, que forran el hueco que hay entre los dos últimos escalones de la parte superior; los materiales para su elaboración son la madera, el ramo, el carrizo, las totoras y las palmas que se recogen con uno o dos días de anterioridad; las flores que dan el colorido y representan el toque decorativo de la mujer, se recogen con el alba del mismo día; en esta estructura decorativa se realiza el degollamiento del gallo, los días domingo y martes.

<sup>52</sup> Es el espíritu o “amo” de esta fiesta. En la historia oral cuentan los abuelos del pueblo, que anteriormente en época de *Kalusturinda*, el día martes llegaba un personaje lleno de plumas de colores e instrumentos, solo con su movimiento corporal se producía las armonías más agradables; su alegría presagiaba buenos tiempos para la comunidad; algunos años llegaba muy triste, con muy mala presencia y por su quietud, no se le oía armonía musical, su sudor era sangre, esto indicaba las desgracias que padecería la gente. Solo lo podían ver entre la gente, aquellas personas disciplinadas en la medicina.

son de las múltiples melodías que emanan de los distintos instrumentos que la gente interpreta; esa misma tarde la autoridad en ejercicio (gobernador y sus acompañantes) salen al *divichidu*<sup>53</sup> de las familias ingas que habitan en la zona urbana.

El día siguiente, se celebra el *Uchulla Kalusturinda*<sup>54</sup>, con el propósito de que los niños desde ya empiecen a conocer y aprender la tradición de su cultura; el día martes es el *Atun Kalusturinda*<sup>55</sup>, acompañando de actos religiosos como la celebración de la misa, donde el párroco da permiso a la comunidad inga para que realicen su fiesta, cuando simbólicamente el gobernador que representa la autoridad comunitaria, se hinca frente al cura y éste le da la bendición y lo perdona, este acto es una muestra de la tradición religiosa que dejó la presencia de los misioneros religiosos de épocas pasadas, aludida en el capítulo anterior, que ahora se manifiesta en actos sincréticos.

El festejo de esta ceremonia se caracteriza por el universo simbólico que a través de la danza se conjugan actos rituales representativos. Después de la misa, todos los participantes se congregan a bailar en la plaza principal del municipio; es entonces donde consecutivamente van apareciendo estas danzas, iniciando con el muñeco hecho de hojas de maíz, el cual es lanzado por los danzantes tantas veces sea posible, hasta despedazarlo, esto representa el agradecimiento por la cosecha del maíz, uno de los alimentos más significativos para la comunidad inga<sup>56</sup>; se continúa con la danza del *chilacuán*, estos frutos igualmente son lanzados con fuerza en medio de la multitud, por repetidas ocasiones, hasta que terminan destruidas por el impacto que reciben al caer; mientras tanto la ortiga se mezcla entre la gente más alegre quienes rozan con esta planta, las partes descubiertas del cuerpo de los espectadores obligándolos a bailar, su función es activar la alegría de la ocasión, que significa que todos los asistentes participen de la fiesta; a continuación se hace

---

<sup>53</sup> Visita a las familias con danza y cantos que van nutridas de mucha alegría, el sentido de este acto es que las familias visitadas luego deben hacerlo con las que pasaron por su casa; guarda un sentido de dar con retorno.

<sup>54</sup> Celebración del Kalusturinda, donde los anfitriones son los niños, con la misma ritualidad que los adultos.

<sup>55</sup> Celebración donde los anfitriones son los adultos.

<sup>56</sup> La abuela nos decía que el maíz representa el “ojo de dios” en la tierra, por eso no se debía maltratarlo, por ejemplo, incinerándolo, si esto ocurría, su espíritu se trasladaba en forma de humo hasta el cielo y daría quejas a dios por la forma en que se tratan los alimentos en la tierra, lo que podría provocar algunos perjuicios para la humanidad; de esta manera se explicaban los tiempos de escasez que a veces se vivían en la familia.

la carrera de los bandereros, que son personas representantes de cada vereda que llevan sobre sus hombros bandera hecha con rebosos de colores, en determinado momento de la fiesta, deben correr simultáneamente alrededor de la plaza, de tal manera que se genera una competencia, así se les rinde tributo a los *chaski*, mensajeros del inca en aquellos tiempos, al ganador lo alimentan con una buena cantidad de comida, dicen que es para que recupere las fuerzas y pueda continuar participando de la fiesta.

Después de estos actos, el gobernador invita a todos los asistentes a seguir con el festín, dirigiéndose junto a su comunidad al cabildo mayor, donde se llevará a cabo el simbólico acto del degollamiento del gallo en el castillo que se construyó con anterioridad, este rito es el más representativo de esta celebración; su significado según algunas personas de la comunidad tiene que ver con el derramamiento de sangre antepasada, que dejó el proceso histórico durante la colonia en este territorio; también se dice que desde el cristianismo representa la decapitación de San Juan Bautista. Las personas que superan los setenta años de edad, cuentan que en su niñez no se realizaba la construcción del castillo, pero sí el degollamiento de la cabeza del gallo; y de esta forma, tanto niños como adultos comparten en torno a esta celebración, el festejo más representativo de la comunidad inga de Santiago, año tras año.

### **3.1.1.3 Manufactura artesanal.**

Se encuentra de la misma manera, la conservación manufacturera de productos en hilo, como *chumbes*<sup>57</sup>, *capisayos*<sup>58</sup>, *ciñidures*<sup>59</sup>, mochilas; en mostacilla, como pulseras, collares, gargantillas, aretes, correas, balacas, anillos, colibríes, caimanes, loros; en madera, como

---

<sup>57</sup> Fajas en diversos colores, que llevan impreso en su geografía, una diversidad de figuras geométricas, es un lenguaje gráfico donde las tejedoras cuentan la cotidianidad de la vida; utilizadas por las abuelas para sujetar el vientre de las mujeres que están en gestación, sirve también para sujetar la *pacha* de las mujeres, cargar el canasto, enchumbar a los bebés.

<sup>58</sup> Ruana de colores que usan los hombres, aunque con el tiempo han ido cambiando, continúan abrigando las heladas temperaturas de Sibundoy; cuenta Mama Mercedes Jacanamijoy, que en tiempos anteriores, los Inga del alto Putumayo, que practicaban el bateo de oro en algunas quebradas y ríos como el de san Pedro, intercambiaban este mineral por algodón con los “amigos” del medio y bajo Putumayo; el algodón se usaba para la fabricación del *capisayo*, la *kusma*, , la *pacha*, el *chumbre*; con la llegada de las misiones y la introducción de los ovinos, se empezó a trabajar la lana por los procesos de instrucción y enseñanza en oficios como el tejido dentro en las escuelas por los clérigos religiosos

<sup>59</sup> Cinturón con el que los hombres sujetan la *cusma*.

máscaras<sup>60</sup>, bancos, bateas, cucharas; cestería, como canastos (*saparu*), aventadores, esteras; estos elementos la mayoría sirven para la comercialización, y en menor medida para el uso propio, tal como se mencionó más arriba, en la alusión económica del municipio.

#### ***3.1.1.4 Medicina propia o tradicional.***

El conocimiento de las propiedades curativas de las plantas, algunos animales, objetos y ciertos lugares, es algo que todavía se practica. Las relaciones de la humanidad con la naturaleza y los espíritus que en ella habitan, son creencias que influyen de manera determinante en la manera de concebirla salud y la enfermedad de las personas. Por ejemplo, el tiempo de gestación, se trata con un cuidado minucioso, donde se tiene en cuenta factores como las fases de la luna, el uso de plantas apropiadas, para este caso solo aquellas que se consideran calientes; el uso de grasas de animales como el de oso, la gallina, hacen parte de este acto; importantes para el bienestar de la gestante y del nuevo ser.

#### ***3.1.1.5 Historias de tradición oral.***

Se encuentra en la memoria de los más adultos las historias antiguas o *antihua parlukuna*, donde se narran acontecimientos que aluden a la creación del mundo, el origen de la humanidad, de los seres de la naturaleza, de los seres celestiales que se relacionan entre sí y que explican el presente del pueblo inga; la tradición oral ha ido decayendo con el cambio generacional, pero gracias a la iniciativa de algunas personas de la comunidad, se han estado documentando estas historias en grabaciones de audio y siendo difundidas por la emisora comunitaria; tratando de hacer sus narraciones en lengua materna, que por cierto es otra práctica activa.

#### ***3.1.1.6 Lengua inga o ingano.***

La lengua materna inga, es una de las características fundamentales para la identidad cultural del pueblo inga; tanto autoridades, mayores, líderes comunitarios, profesores, padres de familia y podríamos decir que una amplia población comunitaria, están de acuerdo en esta opinión; su práctica se mantiene a pesar de que los cambios que imprimen las dinámicas sociales en las

---

<sup>60</sup> Las máscaras sirvieron en la colonia, para desorientar la atención del blanco, al taparse la cara con ellas; el uso de la *kusma* tan similar a la *pacha*, hacía que confundieran a los hombres por mujeres; fue un mecanismo de defensa contra el mestizaje.

cuales se encuentra inserta la comunidad inga de Santiago. Es importante recordar que estos cambios se deben a factores como las formas actuales de organización familiar; los lugares de vivienda en relación al casco urbano (inmediaciones o lejanía) como ya se explicó en el primer capítulo; la tradición familiar, cuando el inga es la primera lengua con que se da la socialización de los niños, ya que existen familias que han perdido el uso de la lengua por tanto no hay transmisión a sus generaciones venideras. En términos generales, se estima que existen “7.090 personas (...) hablantes del Inga, es decir, un 45.9%, sobre el total poblacional [15.450], lo cual evidencia el grado de riesgo de extinción. Los hombres representan la minoría en este indicador con 49.4% representado en 3.506 personas” (Plan salvaguarda del Pueblo Inga, 2013, p.34), estadísticamente hablando, es el único dato que podemos encontrar sobre este aspecto cultural.

### **3.1.1.7 La chagra.**

Espacio donde básicamente se siembran una variedad de plantas alimenticias y de plantas medicinales. La extensión de este espacio varía de acuerdo a las posibilidades que la familia tiene de sostenerla, es decir a mayor extensión, significa que existen mayores posibilidades de convocar personas para el trabajo comunitario por ejemplo; a menos extensión el trabajo se hace más de manera familiar y el trabajo comunitario se exceptúa por las razones contrarias a las que sí tienen dichas posibilidades; la chagra representa el sustento de la familia y en parte de la comunidad, ya que cuando se realizan trabajos colectivos, los asistentes tienen la oportunidad de llevar a sus casas los alimentos que encuentran mientras trabajan, a la que le llaman *huakakan*<sup>61</sup>. En la actualidad este espacio se ha ido transformando por las razones que ya se mencionaron previamente, pero existen familias que conservan esta práctica, sobre todo aquellas que tuvieron la oportunidad en tiempos pasados de crecer en medio de estas actividades.

### **3.1.1.8 Trabajos comunitarios.**

En Santiago existen por lo menos dos formas evidentes de trabajo comunitario que se pueden distinguir; la *minga* que es la forma más conocida, relacionada al desarrollo de cualquier actividad, como labores agrícolas en la chagra, la construcción de las viviendas, construcción de puentes, arreglo de caminos, recolección de leña, o actividades de mayor envergadura como es

---

<sup>61</sup> En inga, son los alimentos (frijol, haba, maíz, calabaza...entre otros) que los trabajadores recogen en la chagra cuando se hacen trabajos colectivos y tienen la oportunidad de llevarlo para sus casas.

caso del *Kalusturinda* ya mencionado; se distingue por existir una familia o sector convocante y unos asistentes o convocados; el trabajo realizado por los asistentes es remunerado a través del suministro de chicha o alimentos por parte de los convocantes, siendo estas dos formas la manera de canjearlos compromisos adquiridos entre ambas partes; es decir, cuando es *asua minga*, el trabajo se canjea por chicha; cuando es solo *minga*, el trabajo se canjea por alimentos. La otra forma de trabajo comunitario o colectivo es el *divichido*, como dicen en Santiago es el de “la mano prestada”, que consiste en acudir a cualquiera de las actividades antes mencionadas, pero el canje se hace mediante la devolución de trabajo en la misma cantidad de tiempo que uno haya invertido en las actividades del otro, en esta forma de trabajo cada uno de los participantes se encarga del suministro de su propia comida y bebida; ambas partes hacen las veces de convocantes y convocados en tiempos diferentes; en esta forma de trabajo, las personas se organizan en cuadrillas, que consiste en la conformación de grupos de personas que comparten ciertas características, como el ser “buenos trabajadores” es decir, ser ágiles en estas actividades, que se traducen en el rendimiento del trabajo; lo que provoca buenas referencias en las personas que se relacionan en torno a las actividades laborales.

#### ***3.1.1.9 “Pueblo Inga el pueblo Viajero<sup>62</sup>”.***

El pueblo inga se ha caracteriza por ser un pueblo emigrante o viajero a través de la historia, como se mencionó en el capítulo anterior, por distintas razones, algunos investigadores han sugerido que es por tradición cultural, debido a que los antepasados ingas se trasladaban de un lugar a otro para ampliar las fronteras del Estado peruano (versión oficializada) ya aludidos antes; lo cierto es que en la actualidad esta característica se mantiene, una población de este pueblo sigue viajando por razones distintas como el trabajo, estudio, visitas, curiosidad<sup>63</sup>, lo que aquí se quiere señalar es que esta práctica hace parte de las formas de vida cultural.

#### ***3.1.1.10 Socialización***

Hasta los cuatro años, la madre lleva a su hijo a todas partes. Desde entonces se le puede dejar al cuidado de los abuelos, quienes representan un papel determinante en la educación, sobre todo entre los ingas. Debido a sus constantes migraciones, se requiere que los abuelos

---

<sup>62</sup> Título tomado del documento del Ministerio de Cultura, donde caracterizan al pueblo inga de tal manera.

<sup>63</sup> Ver capítulo I.

socialicen al niño, enseñándole a respetar y a cuidar sus pertenencias. [...] Llegado de los ocho años, el niño entra de lleno en el sistema normativo al comenzar las exigencias y requerimientos del padre, quien es una figura vista por el niño como severa, en contraste con la forma como lo veía antes de esa edad, ya que la educación durante los primeros siete años es libre y flexible. En el interior de la familia, se reproducen las responsabilidades y castigos que el cabildo aplica a los infractores adultos. Cuando se les reprende, sólo lo hace uno de los padres y nunca los dos al tiempo. Durante las chichas-minga, si el niño de esta edad irrumpe o fastidia con sus comportamientos, es castigado severamente. El padre hace una cruz de un metro con un cable y reprende con ella al niño. El niño no puede jugar con los amigos vecinos si no tiene el previo consentimiento de los padres, ya que se prefiere que el niño juegue con los familiares. El tiempo libre no debe usarse para el ocio pues, según ellos, forma seres perezosos y débiles para el trabajo. Por esta razón se prefiere que el niño permanezca en actividad, colaborándoles a los mayores, ya sea construyendo incipientes artesanías en barro, cuidando lo animales, consiguiéndoles alimento o, en fin, participando en todas las actividades productivas de la comunidad. (Garay et al., 2004, p.107-108).

### ***3.1.1.11 Corte de cabello.***

Esta práctica consiste en que los padres dejan crecer el cabellos del niño hasta sus siete años; tiempo en el cual, se convoca a los padrinos de bautizo del infante y allegados familiares, sientan al niño y alrededor de él los asistentes inician con el corte del cabello, empezando por sus padres, luego sus familiares, después sus padrinos y finalmente el resto de asistentes; todos los participantes de este acto al realizar el corte dan consejos y un presente al niño; posteriormente se comparten alimentos, chicha, licor entre todos y esto termina en una fiesta.

### ***3.1.1.12 Los funerales.***

El fallecimiento de una persona en la comunidad es un evento al que se asiste como un *divichido* o mano prestada, pues se sabe que de la misma manera como se hace acompañamiento a la familia del difunto, cuando ocurra un deceso en mi familia, habrá acompañamiento en correspondencia; la muerte es asimilada con tristeza al inicio, pero al final con alegría ya alimentos y chicha no pueden faltar para los acompañantes, que después del entierro, regresan a la casa de la



familia que padeció la calamidad, para acompañarlos y hacer parte de la situación, entorno al compartir de la chicha que los mantienen otro tiempo haciéndoles compañía.

### **3.1.1.13 Alimentación.**

La dieta alimentaria tradicional, se hace en torno a los alimentos que se producen en la chagra, son de la tradición inga la sopa de maíz, la sopa de choclo, la sopa de calabaza, el mote de choclo y de maíz, la chicha, el *shahuan api*<sup>64</sup>, el ají con maíz tostado, los envueltos; para las fiestas familiares y comunitarias por ejemplo, es indispensable el mote y la chicha, pero en la actualidad podemos encontrar un variado menú alimenticio, debido a que muchos productos de consumo, son ofertados y adquiridos en el mercado.

### **3.1.2 Demografía del pueblo inga.**

En el contexto nacional colombiano, los grupos étnicos (Indígena, Afrocolombiano y ROM) según los datos oficiales que presenta el Ministerio de Cultura del censo realizado por el DANE en el año 2005, representan el 13,77% de la población nacional, de esta cifra solo el 3,36% representa el total de las poblaciones indígenas en nuestro país y un porcentaje de 1,1% le corresponde al pueblo inga. El pueblo inga en Colombia, cuenta con alrededor de 15.450 individuos, que se encuentran distribuidos en los departamentos de, Putumayo con un promedio porcentual de 62,4%, siendo la mayor población del total; Nariño con una población del 16,6%, seguida de Cauca con un 4,4%; se cuenta con cifras estadísticas de estos tres departamentos, los cuales albergan el 83,5% del total de la población del pueblo Inga; el resto de población se encuentra distribuida en el departamento del Caquetá y en los centros urbanos a nivel nacional que representan un 27,7% del total (Mincultura, 2010). Según el censo poblacional actualizado en 2018, que el cabildo Mayor Inga de Santiago, reportó al ministerio del interior una población indígena inga de 2800 personas solo para el municipio de Santiago.

---

<sup>64</sup> Sopa de maíz a la que se le agrega una pequeña cantidad de legía y se sirve con leche y panela al gusto.

<b>Total de la población: 15.450 personas</b>			
<b>Patrones de asentamiento</b>	<b>Población inga</b>	<b>Porcentaje sobre el total de población inga</b>	
<b>Departamentos de mayor concentración</b>	<b>Putumayo</b>	<b>9.648</b>	<b>62,4 %</b>
	<b>Nariño</b>	<b>2.567</b>	<b>16.6 %</b>
	<b>Cauca</b>	<b>681</b>	<b>4.4 %</b>
	<b>Total</b>	<b>12.896</b>	<b>83.4 %</b>
<b>Población inga en áreas urbanas y el Caquetá</b>		<b>4.280</b>	<b>27.2 %</b>

Tabla 1, tomado del Plan salvaguarda del Pueblo inga, 2013

## Capítulo IV

### El proyecto etnoeducativo como salvaguarda cultural, una aproximación a la noción de educación propia

#### 4.1 Antecedentes de la educación para el pueblo inga del valle de Sibundoy

Como ya se mencionó en el capítulo dos, el desarrollo del proceso histórico y social dentro de las políticas nacionales en conjunto al marco normativo para tratar el asunto indígena funcionaron como elementos fundamentales en el proceso de reconfiguración de la vida cultural de estas poblaciones; en este sentido la ley 89, determina que en términos de educación, los indígenas deben ser “obligados a recibir una educación diferenciada con unos procesos de enseñanza diferentes a los de la población blanca de la nación” (Restrepo, 2006, p.158), debido a su condición jurídica de “salvajes”, manteniendo algunos rasgos del modelo de “escuela doctrinera” empleada en tiempos coloniales; aunque en ésta época ya se había dado las primeras manifestaciones de castellanización y adoctrinamiento, por parte de algunas órdenes religiosas que habían incursionado en territorio de los ingas de Sibundoy, como se señaló en el capítulo anterior, la consolidación e impulso de una educación escolarizada como una estrategia para la colonización de la comunidad inga del valle de Sibundoy (y por supuesto para el resto de poblaciones indígenas de la región Amazónica), se da con el ingreso de los misioneros capuchinos a estos territorios (1893), para cumplir con los dos objetivos encomendados por el Estado nacional, 1) asimilar a las poblaciones indígenas a la vida civilizada y 2) salvaguardar los territorios de esta zona del país. En este orden de ideas, para el año de 1900 según Kuan (2013) se registraban solo tres escuelas en el Putumayo, una en Mocoa, otra en Sibundoy y la última en Santiago, recordemos que hasta entonces la presencia misionera fue de manera intermitente y a modo de ensayo (Hernández 2015), por lo que el avance en el proceso de colonización era lento; es solo con la creación de la Prefectura Apostólica del Caquetá (territorio que abarcaba todo el departamento del Putumayo y parte del Caquetá) en 1904 y el nombramiento de Fray Fidel de Montclar en 1905 como su primer prefecto, que la educación escolarizada en este territorio prefectoral toma un impulso sobresaliente, ya que este misionero impulsó la construcción de muchas más escuelas, pasando de 8 que existían al momento de su llegada a 61 para 1927, año en que por razones de enfermedad, abandona su cargo

como prefecto; este fraile capuchino incrementó también el apoyo en personal misionero, a sabiendas de que su comunidad religiosa no era experta en habilidades de la enseñanza escolar y porque además necesitaban tiempo para realizar excursiones, actividad en que si se caracterizaban; por esta razón solicitó la ayuda de las hermanas franciscanas y de los hermanos maristas<sup>65</sup> para el desempeño de la labor educativa; es así como el “25 de octubre de 1908, (...) [llegaran] a Santiago las RR.MM. Franciscanas para encargarse de la educación de las niñas” (Hernández, 2015, p.62) y la “educación primaria pública para varones estaría a cargo de los jefes de misión y serían estos los que la regularían en cuanto sus contenidos y dinámicas de enseñanza” (Restrepo, 2006, p.159). La educación escolar se iniciaba principalmente con “la enseñanza de algunas nociones elementales del cristianismo, [para] la expurgación de prácticas no-cristianas (...)” (Kuan, 2013, p.48), y la ilustración en la lectura y la escritura en castellano y la realización de operaciones básicas en matemáticas; se consideraba dentro del pensamiento de los misioneros que “este [la escuela] era la herramienta más efectiva para reformar a los niños, ya que estos eran más dóciles

---

<sup>65</sup> Los Hermanos Maristas, son una congregación religiosa católica laica francesa, que llegan al valle de Sibundoy, específicamente a cumplir fines educativos, “pues, aunque la Escuela ya funcionó alguna temporada desde 1.906 bajo la dirección del Sacerdote Capuchino Fray Lorenzo de Pupiales; los Hermanos Maristas fueron invitados concretamente para que atendieran la enseñanza y la formación de los niños y jóvenes porque los Misioneros Capuchinos no se alcanzaban para ello. El 1° de septiembre de 1.907, el Padre Prefecto Fidel de Montclar mediante una carta pidió a los Hermanos Maristas que se unieran a la obra civilizadora en el Putumayo, la respuesta fue afirmativa por parte del Hermano Teodoro y el 17 de septiembre del mismo año, le anuncia que vendrían a la región cuanto antes para ultimar detalles referentes a su instalación y labor que realizarían. En diciembre de 1.907, dos Hermanos Maristas visitaron el Valle, como fruto de esta visita el Hermano (Teodoro) Provincial de la Comunidad acepta la propuesta definitivamente y decide enviar a tres Hermanos para que iniciaran la labor de enseñanza. Estos llegan el 14 de septiembre de 1.908 al Valle de Sibundoy donde fundaron dos escuelas que empezaron a funcionar el 5 de octubre del mismo año: una en Sibundoy y otra en San Francisco. La primera en octubre contaba con 68 alumnos matriculados, mientras que la segunda inició con 32 estudiantes. La labor inicial de los Hermanos Maristas fue ardua, desde curar a los alumnos enfermos (coto) hasta enseñarles la Agricultura, fueron los primeros en traer las especies de árboles frutales, el cultivo de plantas ornamentales; también se tiene conocimiento que junto con los niños de la Escuela sembraron los árboles del parque, a cada niño y a su familia le encargaron el cuidado de uno de ellos. Sólo cuando se logra traer desde España a dos hermanos Maristas colombianos radicados allá se funda una nueva escuela en Santiago. El 1° de octubre de 1908, se nombra como Director de la Escuela de Varones de Sibundoy al Hermano Manuel y en San Francisco al Hermano Segundo. La Comunidad de los Hermanos Maristas bajo el lema “Todo a Jesús por María, Todo a María para Jesús”, se va haciendo fuerte en nuestro medio y el 31 de enero de 1.913 se nombra como maestros de la Escuela de Varones de Santiago a los Hermanos Hermelán, Leonardo y Jorge y de Sibundoy a los Hermanos Manuel y Rosendo. En este mismo año la Misión perdió un elemento al morir accidentalmente el Hermano Manuel, llevándose así la idea de fundar un Colegio Marista en Mocoa. Recuperado de: [http://putumayobilingue.edu.co/index.php?option=com\\_sppagebuilder&view=page&id=109](http://putumayobilingue.edu.co/index.php?option=com_sppagebuilder&view=page&id=109). Página web consultado el 27 de octubre de 2019.

que los adultos” (Kuan, 2013, p.53). Es decir, implementaron un proceso paulatino de socialización y aculturación, focalizado en las generaciones más jóvenes, donde pudieron provocar una especie de ruptura generacional para el cambio, en favor del proyecto civilizatorio.

La dirección de la prefectura del Caquetá por parte de fray Fidel de Montclar fue determinante; para este misionero, fueron dos obras de su misión las que permitieron la asimilación del indígena de esta región, primero fue la construcción de la carretera que conecta a Nariño con el Putumayo ya que según el prefecto, la inexistencia de vías de comunicación había provocado un aislamiento de las poblaciones indígenas con el resto del país y en consecuencia hacía perdurar el salvajismo y el segundo fue la construcción de escuelas para el adoctrinamiento e instrucción de los infantes en las cualidades propias de un hombre civilizado.

En el periodo que duró la prefectura del Caquetá, principalmente se construyeron escuelas, internados, iglesias y se suministró personal para instruir, socializar a las poblaciones indígenas en la cristiandad, la castellanización y en prácticas productivas; los métodos utilizados fueron el enclaustramiento de los niños en los internados; buscar la asistencia de los niños a la escuela mediante amenazas y la difusión del miedo, aprovechando que los indígenas ya se habían iniciado en las creencias cristianas; en este sentido la figura escolar en este periodo básicamente se da alrededor de la catequización, la castellanización y la enseñanza de oficios manufactureros y de producción agrícola; fue un modelo pensado para infundir actitudes dóciles a la producción.

De otra parte, es importante anotar que la resistencia indígena a este tipo de acciones ha sido constante; según Kuan (2013), la instrucción escolar fue una de las estrategias de colonización a la que más resistencia opusieron los indígenas del valle de Sibundoy, las familias escondían a los niños para impedir que asistieran o que los capuchinos se los llevaran a la escuela

(...) los papás de los niños no los enviaban a la escuela y preferían esconderlos. Jacinto de Quito informa en donde los escondían, “(...) a unos los metían dentro de las ollas; a otros debajo de las bateas; a éstos les hacían rancho dentro del monte en donde pasaban todo el día, a aquellos, los hacían subir finalmente a los árboles”. El conflicto se agudizaba aún más cuando los misioneros flagelaban a los padres de los niños que no iban a la escuela como sucedió en el poblado de Santiago. La resistencia a enviar los niños a la escuela se

podría explicar en parte a que los niños se debían quedar trabajando en las chagras paternas y porque los padres no querían que estos adquirieran costumbres “blancas”. (p.65)

El tiempo transcurre y a pesar de que en 1934 el gobierno liberal retoma el poder político de la nación colombiana y el siguiente año emite una convención partidista donde manifiesta sus desacuerdos frente a la Iglesia y “se muestra partidario de la escuela gratuita, única, laica y obligatoria”<sup>66</sup>, lo que causó una reacción defensiva por parte del bando conservador y la propia Iglesia, ya que interpretaban que en cierto sentido este hecho desarticularía el trabajo que venían adelantando hasta entonces entre el Estado conservador y la Iglesia; a pesar de ello “la misión capuchina continuó ejerciendo su labor evangelizadora y su autoridad en el valle de Sibundoy y en buena parte del Putumayo” (Gómez, 2015, p.22); ya que después de la llamada violencia de los años cuarenta y cincuenta entre los dos partidos tradicionales, logran consolidar un régimen bipartidista, sustentado en acuerdos que comprometen la vigencia política de ambas ideologías políticas de manera alternada. Estos eventos políticos provocaron reformas en las relaciones Estado Iglesia y su manera de actuar en la sociedad; para la región referida como fue el cambio de la prefectura a vicariato en 1930, para posteriormente en 1951 ser suprimida en tres vicariatos, es decir en vicariato de Sibundoy, el vicariato apostólico de Leticia y el vicariato apostólico de Florencia, como efecto de la ejecución de acciones reformistas con la ocupación del poder político por parte de los liberales, lo que inevitablemente significó modificaciones en aspectos de la dirección, administración y ejecución del tema educativo en el territorio nacional; para las regiones de frontera donde la educación estuvo a cargo de las misiones religiosas, continuó operando con la misma dirección, para el caso de la región amazónica especialmente para el vicariato de Sibundoy y de Leticia, permaneció siendo dirigida por la orden religiosa capuchina.

A principios de los años 70, se emite la Ley 20 que reglamenta la educación escolarizada para los grupos étnicos en Colombia, a pesar de seguir en manos de la Iglesia, su ejercicio se llevaría a cabo mediante la modalidad de contrato (Arbeláez & Vélez, 2008), para que en años posteriores se emitiera el decreto 1142 de 1978, donde el estado colombiano ordena que todos los procesos educativos dentro de las parcialidades indígenas, serán desarrollados en conjunto con el Ministerio de Educación Nacional, teniendo en cuenta sus contextos socioculturales; paralelo a

---

<sup>66</sup> Página oficial de la Red Cultural del Banco de la República de Colombia.

estos eventos nacionales, en los años setenta, en el suroccidente colombiano (Cauca) se consolida el movimiento indígena<sup>67</sup> por la lucha territorial, un hecho que sirve de modelo para que otros pueblos indígenas se motivaran a emprender procesos organizativos para manifestar sus inconformidades frente al gobierno nacional y la sociedad en general. Es así como en los años ochenta, un grupo de jóvenes ingas de Santiago Putumayo, estudiantes de educación superior, crean una organización denominada *Musu runakuna*, que traduce al castellano como gente joven o gente nueva, su propósito fundamental, adelantar acciones tendientes a fortalecer aquellas características de la vida comunitaria, que habían logrado mantener como comunidad a pesar de los antecedentes de aculturación misionera; Ruth Muyuy Jojoa, una de las integrantes de este grupo de trabajo, narra lo siguiente:

En cuanto a *Musurunakuna* esto fue un gran trabajo liderado por Gabriel Muyuy y Francisco Tandioy Jansasoy ellos crearon esta organización en la que nos agrupamos varias personas y se mantuvo por más de 10 años. Yo participé como miembro de esa organización y recuerdo que nos reuníamos inicialmente en Sibundoy, Santiago en locales de los hermanos maristas, después fuimos constantemente a San Andrés y ahí se inició una especie de encuentros para formar líderes. El trabajo fue muy bueno puesto que había muchos temas sobre nuestro pueblo y ancestros que reconocimos e inclusive algunos mayores que nos acompañaban a compartir sus saberes. Recuerdo que muchas veces nos acompañó el finado Taita Santiago Jacanamijoy, Taita Domingo Tandioy, Taita Isidoro Chasoy lastimosamente todos ya se fueron...Q.E.P.D. De ahí se apoyaba en trabajos de mejorar el diccionario Inga, de unificar el alfabeto con todos los Ingas Bajo, medio, Alto Putumayo y Aponte...Las líneas de trabajo eran varias entre ellas rescatar lo cultural puesto que nuestro kalusturinda estuvo en decadencia y a partir de los encuentros se revitalizó nuevamente, el tema de justicia propia y precisamente la Educación pues nuestra gente no creía en la educación bilingüe y bicultural fue un proceso bien difícil y los que iniciamos en los rincones de las escuelas fue como algo ajeno y mal pagado...pues esta se encontraba dependiente a la buena voluntad de los hermanos maristas<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Ver capítulo I.

<sup>68</sup> Información suministrada vía correo electrónico, 17 de mayo de 2019.

Este evento, es un hito importante en la consolidación posterior de un proceso organizativo en la comunidad inga, hecho que sirvió para sentar las bases de una propuesta para impulsar la educación propia en años posteriores, desarrollados desde la política etnoeducativa del país.

#### **4.2 Estrategia de fortalecimiento cultural desde la etnoeducación**

A pesar de nuestra movilidad, presionada por el fraccionamiento y enajenación de nuestro territorio, conservamos los elementos fundamentales de nuestra cultura, desarrollamos procesos de socialización en el contexto y espacios adecuados para la transmisión y recreación de valores tales como la solidaridad, la complementariedad y el trabajo colectivo; procesos que se han ido desarticulando en el contacto con la cultura mayoritaria. [...] la preocupación por garantizar la pervivencia de nuestra cultura, ha hecho que nos dispongamos en la tarea colectiva de definir nuestro Proyecto Etnoeducativo Inga; comprometiendo en su implementación la voluntad y operatividad de las autoridades tradicionales, líderes, etnoeducadores, comunidades e instituciones del estado del orden nacional, regional, departamental y municipal. (Proyecto Etnoeducativo del pueblo Inga, 2009, p.4)

Cada momento histórico representa un eslabón en la configuración social y cultural de la vida humana (colonial, republicana, actual); en este sentido y en relación a todo lo expuesto hasta este momento, la educación formal, occidental o convencional, ha servido como herramienta, aparato o mecanismo aculturador utilizada por parte del sector hegemónico (político - ideológico), para homogenizar la sociedad de un territorio político administrativo, como es el caso de nuestro país; si es verdad que estos procesos y proyectos políticos e ideológicos han permitido direccionar la realidad social del territorio nacional, se debe mencionar que ante estas formas de dominio hegemónico, grupos sociales como algunos pueblos indígenas, han manifestado abiertamente sus desacuerdos e inconformidades a seguir siendo poblaciones “objeto” de sometimientos y determinaciones por parte de agentes que legitiman los intereses del ideario político y cultural externos que son ajenos a los suyos propios como colectividad humana. De esta manera el aparato educativo que además de cumplir un rol sectorial en la sociedad, (colonial, republicana, contemporánea) ha tenido también un comportamiento dinámico de acuerdo a las condiciones reales de la sociedad de cada época, inicialmente como herramienta de dominación sí, se ha ido



transformando gracias a eventos como las luchas sociales (indígenas) por la reivindicación y legitimidad de sus diversas formas y maneras de entender y de representar el mundo, luchas en las cuales el tema educativo ha ocupado un lugar preponderante; es así como en la actualidad la educación dentro de la sociedad indígena y en general dentro de las minorías étnicas en Colombia, se ha convertido en una herramienta y en una estrategia de lucha político – cultural para combatir el debilitamiento de las razones de ser que cada pueblo tiene y que ahora buscar preservar, conservar y fortalecer; fueron a través de estas luchas (frente a las políticas y la conciencia de la sociedad mayoritaria) como se lograron poner en consideración dentro de la agenda política estatal, temas centrales de las exigencias hechas por los indígenas, como la educación, que ahora está diseñada para todo el conjunto de poblaciones étnicas, bajo la modalidad de políticas etnoeducativas. En este sentido la comunidad inga del municipio de Santiago Putumayo, como agrupación indígena del territorio nacional teniendo en cuenta la actual realidad política y social colombiana, opta por desarrollar el proyecto etnoeducativo y adelantar un proceso de educación propia, que esencialmente es la apuesta que la sociedad indígena inició hace mucho antes de que el país fuera considerada y reconocida como un territorio multicultural y pluridiverso.

Es innegable que el fenómeno de la globalización propone nuevos retos a la humanidad, por lo que la comunidad inga localizada en el lugar antes mencionado, al indagar, reflexionar y analizar sobre sus efectos, concluyó que las dinámicas del mundo actual están provocando afanosas modificaciones a sus razones culturales de ser; dicho fenómeno se visibiliza en las generaciones más jóvenes, que hacen parte de una sociedad articulada mediante mecanismos de interacción cada vez más estrechos<sup>69</sup>. En la actualidad se puede observar, por ejemplo, cómo el avance en la tecnología informática y su uso, ocupa un lugar indispensable en la vida humana, llegando a ser una de las características más sobresalientes de los procesos de universalización;

---

<sup>69</sup> En mis años de colegio, que fue hace apenas una década atrás, estar frente a un monitor CTR (Catho de Ray Tube) blanco, con apariencia a un TV análogo, aprender sus usos básicos y conocer que mediante estos aparatos uno podía acceder a cuanta información se necesitara, de forma ágil mediante un sistema de red satelital llamado internet, era una novedad; luego ver a uno de mis compañeros de clase, llevar en sus manos otro aparato relativamente pequeño, a través del cual se podían realizar llamadas a otras personas, y que recibía la denominación de celular, para muchos de mis compañeros incluyéndome, fue motivo de asombro. No ha transcurrido un periodo de tiempo muy amplio, y los cambios y transformaciones en cuanto al desarrollo del avance tecnológico y científico, ha ocurrido en dimensiones desproporcionales, que pensar en dichas anécdotas de mi vida como estudiante de secundaria, parecen ahora carecer hasta de asombro.

fenómeno que ha servido para definir el cambio de percepciones que cada generación en su momento ha tenido del mundo<sup>70</sup>.

Sus dinámicas involucran un amplio espectro social, como el propio ámbito educativo; en un taller ofrecido por la Secretaría de Educación Departamental a los docentes de la Institución Educativa Iachai Wasi, (de la que hablaré más adelante) sobre la implementación de las TIC (Tecnología de la Informática y la Comunicación) en la enseñanza escolarizada como una herramienta didáctica, el funcionario de dicha dependencia referenció a los estudiantes de la institución como “nativos digitales”<sup>71</sup>, ya que la comunidad estudiantil se encuentra inmersa en las dinámicas tecnológicas del momento, por lo tanto sugería que el uso de la tecnología informática en las aulas de clase, era una opción que deberían considerar utilizar los docentes en su labor; siendo este hecho una muestra de cómo el desarrollo de la educación en general a través de la historia se encuentra sujeta a aristas como la tecnología y ésta a su vez a la económica, resultando como efecto transformaciones de otro fenómeno como el educativo; si en sus inicios se usaron cajas de madera con arena para fijar la escritura, esta sería sustituida por la pizarra, y ésta por el tablero de tiza, que a su vez sería remplazada por el tablero de marcador a tinta, para llegar a los últimos tiempos en que la actividad educativa<sup>72</sup> se realiza con el empleo de accesorios electrónicos digitales y virtuales tales como los tableros digitales interactivos, las tablets, computadoras, video beam, teléfonos celulares, internet, que ofrecen un universo de posibilidades como herramientas didácticas para la enseñanza en la educación escolarizada, siempre y cuando cumpla con la

---

<sup>70</sup>Existen varias denominaciones para referenciar a las personas nacidas o que hacen parte a determinado momento del desarrollo tecnológico, tales como “inmigrantes digitales”, “generación baby boomers”, “generación X”, “generación Y”, “millennials”, “conntenials”, “generación alpha”.

<sup>71</sup> Diario de campo, 24 de abril del 2018

<sup>72</sup> Particularmente en lo que corresponde al caso de la comunidad inga de Santiago, estos pasos en la transformación y uso de nuevas técnicas y tecnologías en el ámbito educativo se dieron paulatinamente a través de las dinámicas promovidas por el propio Ministerio de Educación Nacional, como la implementación de herramienta tecnológicas para el apoyo didáctico en el sistema educativo oficial del país, en ese sentido como muchas generaciones anteriores de la comunidad se formaron en la escuela tradicional, este fue uno de los espacios donde ellos conocieron y tuvieron contacto sobre y con el fenómeno tecnológico; ahora con esto no estoy sugiriendo que en el proceso etnoeducativo o de educación propia por tener éste un carácter especial, no tenga nada que ver con los pasos de transformación en la educación de las generaciones del presente, sino más bien advertir que el fenómeno tecnológico tiene un amplio dominio social, donde el propio espacio escolar es un escenario propicio para promover su uso, no es ficción que la actualidad ofrece por doquier el uso de la tecnología informática digital y es justamente los efectos del fenómeno tecnológico dentro y fuera de la escuela, lo que se debe cuestionar, analizar y concluir sobre las acciones que se deben tomar frente a esto.

condición de ser una herramienta didáctica para los fines educativos, independientemente de su contenido y propósito.

Es un hecho que la vida de las poblaciones contemporáneas (inmigrantes digitales ingas), gira en torno al uso de algunas de estas tecnologías, por lo menos se ha normalizado el hecho de que los Smartphone son parte de las necesidades básicas de la canasta familiar por ejemplo; el inicio de la era tecnológica en el nuevo milenio, provocó cambios drásticos en cuanto a las facilidades de los medios de comunicación y de la información tecnológicas, de los recuerdos más memorables para la mayoría de las personas más mayores de las familias ingas que habitan en la zona rural, esta experiencia inicia con el uso de la radio, los tocadiscos con manivela y luego con baterías, para que en el último tercio de los años noventa del siglo pasado esto cambiara totalmente con la llegada del fluido eléctrico a las zona rural y con él, la llegada y uso de accesorios electrónicos (tv, radio, grabadoras, reproductores, computadoras, celulares, tablets, ipad) con las más diversas utilidades y funcionalidades que las generaciones nacidos en la coyuntura del cambio milenario empezaron a utilizarlos desde muy tempranas edades de sus vidas; es así que eventos como la transformación y expansión tecnológica, adjunto a otro fenómeno de la economía y la lógica de mercado, han ido provocando simultáneos y constantes cambio de una generación a otra, y la comunidad inga de Santiago Putumayo no es ajena e todo esto; si hace apenas cuatro o cinco décadas atrás los abuelos de esta zona, tenían que esperar varios días e incluso meses para poder tener noticias de sus seres queridos que andaban viajando, y lo hacían por medio de telegramas, pues ahora todos, incluso estos mismos mayores que viven en nuestra época, pueden hacer las mismas diligencias comunicativas en cuestión de segundos y en un solo clic; con esto quiero decir que la adopción de otras prácticas culturales, va a la par con la adquisición de aquellas que son propias debido a que el entorno cultural permite hacerlo, pero este entorno cultural al estar asociado a un ámbito más amplio como el social, adquiere también formas que van más allá de las propias, por razones de interacción.

[...] la sociedad de ahora [...] viven influenciados por los medios de comunicación y por el sistema de mercado en el cual nosotros estamos inmersos, la moda, ahí hay una categoría económica que se llama la moda, entonces a usted la moda le presenta formas de vestir, formas de comer y formas de vivir. En la forma de vestir por lo menos, hoy un pantalón está de moda y mañana puede que ya no, hay otro modelo, otra presentación, otro color,

entonces la gente está al día con eso, entonces todo lo que está a la moda, eso lo hace sentir bien, porque si no a usted hasta dinosaurio le dicen y si está fuera de eso, usted está *aut*, esta fuera, y los muchachos por la influencia de los medios de comunicación empiezan a irse por ese lado. [...] el sistema nos presenta como lo mejor, pero es una forma de motivar a la gente hacia el consumismo, es lo que le interesa al mercado, que usted consuma, entre más consuma, se mueve el mercado, la economía. [...] esto ha influenciado bastante en los jóvenes y estamos sufriendo esas consecuencias, por lo que siempre hemos llamado la aculturación, entonces los jóvenes ya lo nuestro es antiguo, [...] dicen que nosotros estamos volviendo al pasado, eso es malo, [...] nosotros no somos salvajes, inclusive hasta ese punto de expresión se llega. (Juan Carlos Jacanamijoy, rector de la Institución Iachai Wasi; transcripción audio, 25 de mayo de 2018).

La movilidad que caracteriza al pueblo inga, también ha sido un factor generador de adopciones de otras prácticas de vida, pero sin necesidad de salir del valle de Sibundoy, las relaciones interculturales con las demás poblaciones que cohabitan este recinto, han provocado nuevas formas de entenderse como pueblo.

Estas circunstancias y sus efectos, que promueven el cambio cultural, provocaron y permitieron que un grupo de personas ingas, plantearan estrategias para enfrentarla; este grupo comprometido con esta causa, inicia una propuesta, un trabajo y un proceso para socializar a la población más joven de la comunidad, todos aquellos componentes culturales que con el paso del tiempo y por las razones antes mencionadas se han ido debilitando y así poder salvaguardar sus intereses culturales; la estrategia implementada fue la etnoeducación pero entendida por ellos como “educación propia”. Mama Mercedes Jacanamijoy, docente etnoeducadora, cuenta sobre esta iniciativa

La institución Iachai Wasi ha tenido sus procesos, sus anhelos, el querer de mayores, de líderes, de profesionales, en un momento dado, un grupo integrado por Aida Lucía Jacanamijoy, Bernardo Jacanamijoy y Esperanza Jansasoy, (no me acuerdo del otro) ellos se entusiasman y lideran la creación de una sede y tienen como sesenta estudiantes y luego van aumentando estudiantes y por la incomprensión del gobernador sacan a los fundadores”. (Transcripción audio, 31 de Julio de 2018).

Este grupo, en consenso con las autoridades, líderes y demás miembros de la comunidad, en el año 2006 realizan los trámites pertinentes para la creación de un centro etnoeducativo, en donde poder adelantar pedagógicamente la socialización de los saberes, el conocimiento, el pensamiento, las prácticas de la vida cotidiana y el sentido de pertenencia en la población donde se localiza la problemática pero que como pueblo han sabido mantener. Esta propuesta alternativa, que camina en estrecha relación a las dinámicas de la sociedad nacional dentro del aspecto educativo, trae consigo unos retos particulares. Avanzar en los trámites institucionales para la consolidación de este centro educativo, fue uno de esos primeros retos que sus dolientes debieron realizar; de esta manera

Mediante Decreto 001 de 2006 se crea la sede Etnoeducativa “Iachai Wasi” Carlos Tamabioy, con los grados preescolar y primero; ratificado y reconocido por la Secretaria de Educación Departamental mediante Resolución 0852 del 17 de julio de 2006 donde acuden niños procedentes de las diferentes veredas del territorio Inga: Vichoy, Musuñambe, Cuandanavioy, Tonjoy, Espina yaku, Cascajo, Muchivioy, Bujuyui, Las Cruces, Machoy, Quinchoa pamba. (PEC, 2010, p.8)

“Posteriormente mediante resolución 3414 de 23 noviembre de 2010 se crea la Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Inga Iachai Wasi Carlos Tamabioy<sup>73</sup> y modificado mediante resolución 3771 de 17 de diciembre de 2010” (PEC, 2010, p.8). Así surge esta institución etnoeducativa, a causa de una preocupación que buscó amortiguar y frenar en lo posible, la acelerada aculturación; su Proyecto Educativo Comunitario Bilingüe Inga está basado principalmente en conseguir dos propósitos fundamentales:

- 1). “Permitir al estudiante el fortalecimiento de su identidad propia y
- 2). Desarrollar un pensamiento emprendedor; mediante estrategias pedagógicas pertinentes, el cual implica hacer uso de los espacios propios donde permita compartir los conocimientos y su apropiación”. (PECBI, 2010, p.2). Estos objetivos se buscan lograrlos a partir de la interacción que la comunidad educativa (profesores, estudiante, directivos) puedan tener con la comunidad y las autoridades, solo que el diseño de los planes de estudio al estar concentradas a

---

<sup>73</sup> Nombre con el que se encuentra registrada legalmente ante el Ministerio de Educación.

responder a las exigencias interinstitucionales, hacen que descuiden las acciones que permitan alcanzar efectivamente estos objetivos; es decir las ideas y las propuestas están ahí, pero existen obstáculos de tipo operativo y práctico.

Los principios orientadores que rigen el desarrollo del Proyecto Educativo Comunitario Bilingüe Inga, se basan en aquellos que el pueblo inga y una amplia población de la región andina han venido legitimando, estos son

Mana llulai (no seas mentiroso), mana killai (no seas perezoso), mana sisai (no seas ladrón), pero además de estos contamos con otros principios generales acordes con los criterios de la etnoeducación y el Decreto 804 de 1995: Integralidad, Diversidad lingüística, Autonomía, Participación comunitaria, Interculturalidad, Flexibilidad, Progresividad y Solidaridad. (PECBI, 2010, p.6)

El objetivo principal de la institución es “fundamentar en el estudiante conocimientos y herramientas que permitan fortalecer la identidad propia y desarrollar procesos de investigación y emprendimiento, haciendo buen uso de los avances tecnológicos, científicos y sociales” (PECBI, 2010, p.7). El proyecto educativo comunitario bilingüe inga, es la directriz que permite direccionar la propuesta de fortalecimiento cultural que es la problemática general comunitaria tratada desde la temática educativa, al ser presentada como propuesta escrita ante la Secretaría de Educación Departamental y el Ministerio de Educación Nacional, cumple también con una función protocolaria en las relaciones formales interinstitucionales, en este sentido el PECBI como propuesta interinstitucional se articula con el proyecto etnoeducativo estatal, mediante el cumplimiento de los estándares normativos para que la institución sea reconocida bajo este carácter, es decir que en principio cumple una función en los protocolos diplomáticos de relación interinstitucional, ahora su desarrollo interno, como experiencia propiamente dicha por el grupo social proponente, es la parte problemática, para empezar, se encuentra direccionada por las vías del cumplimiento que la norma exige, siendo las buenas intenciones con que se encuentra elaborada la propuesta, puesta en tela de juicio por las finalidades de la lógica educativa, impidiendo tener una verdadera autonomía para el ejercicio administrativo, pedagógico y organizativo de todo este proceso.

En la actualidad la institución etnoeducativa, lleva un proceso de formación con una mediana cobertura, compuesta por cuatro sedes; la sede principal donde se inició este proceso, está localizada en la cabecera municipal, en el resguardo de Quinchoa pamba, donde asisten actualmente

- 67 estudiantes en la primaria y
- 91 en el bachillerato
- Con un total de 158 estudiantes en esta sede

Las otras tres sedes son escuelas ubicadas en zona rural, estas son

- Sede la Esperanza ubicada en la vereda Espinayaco, 4 estudiantes
- Sede Fuisanoy en la vereda Fuisanoy, 16 estudiantes y
- Sede Cascajo en la vereda Cascajo, 14 estudiantes
- Para un total de 192 estudiantes a nivel institucional.

El proceso de enseñanza es orientado por

- 12 profesores de planta
- 1 profesor (Química) que trabaja por contratación del cabildo
- 1 secretaria, contratada también por el cabildo.

Alrededor del valle de Sibundoy, existen muchas otras instituciones educativas, solo en el municipio de Santiago encontramos dos instituciones más; esta la Institución Educativa Ciudad Santiago y la Institución Educativa Rural Intercultural Madre Laura de la inspección de San Andrés, pero también existen otras opciones en los demás municipios, como el Colegio Técnico Sucre, la Escuela Rural Mixta Michoacán, la Escuela Rural Mixta Nazareth, el Instituto Básico Primario Libertad y la institución Educativa Alberto León Rojas en el corrimiento de San Pedro, estos en el municipio de Colón; también encontramos la Institución Educativa Rural Bilingüe Artesanal Camentsa, la Institución Educativa Normal Superior del Putumayo, la Institución

Educativa Champagnat, la Institución Educativa Seminario Misional y el Centro Educativo Rural Juan XXIII para el caso del municipio de Sibundoy y la Institución Fray Bartolomé de Igualada en el municipio de San Francisco. Aunque existen todas estas opciones, la Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Iachai Wasi Carlos Tamabioy, representa para algunas familias del municipio de Santiago una de las mejores opciones para la formación de sus hijos, debido a dos razones, la primera tiene que ver con el carácter de la Institución, es decir que es bilingüe, y confín que sus hijos aprenderán la lengua materna en este espacio y la segunda razón tiene que ver con la cuestión socioeconómica de las familias, es decir, los costos en comparación con otras entidades educativas son moderados, siendo esta característica para muchas familias una ventaja; este hecho no quiere decir de ninguna manera que todas las familias de la comunidad inga vayan a matricular a sus hijos en esta institución, de hecho existen familias que se encuentran en mejores condiciones socioeconómicas (como se explicará más adelante) que matricular a sus hijos en aquellos colegios de mayor prestigio y que se encuentran de hecho en otros municipios; en este sentido, se logra apreciar que los determinantes sociales que intervienen en las dinámicas de la institución son varias, y las que menciono en este párrafo, tienen que ver principalmente con estas dos razones generales.

#### **4.2.1 Aproximaciones etnográficas al proceso etnoeducativo.**

El desarrollo de la propuesta etnoeducativa en la comunidad inga, no es muy distinta al desarrollo educativo de las otras instituciones educativas del municipio, en lo que respecta a las dinámicas que se perpetúan en este espacio; la cotidianidad transcurre conforme a las exigencias establecidas en la ley general de educación; es un establecimiento educativo de tipo formal, que cumple con las obligaciones de reciprocidad normativa para su funcionamiento, es decir el desarrollo curricular con horarios, cronograma de actividades, planes de estudio, metodología de enseñanza; al igual que su componente administrativo se organiza de acuerdo con lo establecido en la norma oficial. Por lo tanto, el “derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural<sup>74</sup>”, se encuentra sujeta a las pautas del sistema educativo que vela “por la calidad de la educación, mediante el ejercicio de las funciones de regulación, inspección, vigilancia y evaluación, con el fin de lograr la formación moral, espiritual, afectiva, intelectual y física de los colombianos”(Normograma MEN, 2015). En esta relación de ideas, se debe tener en cuenta que

---

<sup>74</sup> Artículo 68 de la Constitución Política de Colombia



el modelo etnoeducativo, es la prestación de un servicio, tal como se manifiesta textualmente en el decreto 804 de 1995, en su artículo primero

La educación para grupos étnicos hace parte del servicio público educativo y se sustenta en un compromiso de elaboración colectiva, donde los distintos miembros de la comunidad en general, intercambian saberes y vivencias con miras a mantener, recrear y desarrollar un proyecto global de vida de acuerdo con su cultura, su lengua, sus tradiciones y sus fueros propios y autóctonos. (MEN, 1995, p.1)

Pero continuemos, cotidianamente se observa que las clases inician con el anuncio bullicioso de un timbre a las siete y media de la mañana, momento en el cual las aulas pasan a ser ocupadas por la estremecedora algarabía de los estudiantes; cada cambio de hora es anunciado por el mismo mecanismo; los escolares toman un descanso o popular recreo a las diez de la mañana por un espacio de treinta minutos, tiempo después del cual retornan nuevamente a los salones de clase; la jornada culmina al medio día, para los estudiantes de primaria y una hora después para los del bachillerato; dos días por semana (lunes y viernes) se hace formación general en la sede principal, donde dos docentes, por delegación del coordinador de disciplina se encargan de exponer las observaciones y recomendaciones en torno a los deberes del estudiante, como el uso del uniforme (ropa inga o uniforme de diario), aseo, asistencia a clases, convivencia y se informa sobre próximas eventualidades a realizarse. La formación es un acto que empieza con oraciones y agradecimientos al dios católico. Estos hechos llaman la atención, ya que dejan ver la imagen estructural de la escuela tradicional o convencional de la cual se sugiere deslindar o tomar distancia al implementar este modelo educativo.

En contraste, el componente cultural inscrito en el Proyecto Educativo Comunitario, se trabaja mediante temáticas que involucran el idioma inga, el trabajo comunitario, la chagra, el tejido del chumbe y la comprensión de su significado simbólico, el tejido de mochilas y en menor medida el tejido en mostacilla, así mismo se trabaja la organización social y política mediante la conformación del cabildo escolar, donde se elige al gobernador estudiantil y sus alguaciles, en esta experiencia no hay personero estudiantil, que por norma oficial debe existir en las instituciones que no funcionan con el modelo etnoeducativo; en este sentido al gobernador elegido le corresponde cumplir con las funciones que en otro caso de corresponderían al personero

estudiantil, aclaro que en el Iachai Wasi, el fin de este ejercicio, es socializar las funciones y responsabilidades que cumple un gobernador y la imagen de autoridad que el mismo representa dentro de la comunidad; todas estas temáticas se encuentran organizadas de manera intercalada por días y horarios de clase, con una enseñanza metodológica tradicional (porque la mayoría de los docentes de la institución Iachai Wasi, fueron antes docentes de centros educativos oficiales) es decir, mediante explicaciones, dictados, cumplimiento de tareas, por ejemplo, es paradójico observar las clases de inga desarrolladas en y desde el idioma español, de esta manera la enseñanza de los contenidos culturales de la comunidad inga dentro de este escenario, se encuentra limitada y con avances muy lentos.

En este sentido, por ejemplo, la profesora Blanca Esperanza Chindoy que tiene a su cargo los grados de preescolar y primero, enseña a sus “pininos” como ella prefiere llamar a sus estudiantes, las bases de la escritura y los números, mediante canciones infantiles o canciones que ella misma compone en lengua materna; lleva a sus estudiantes a la chagra para enseñar las temáticas de las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales, espacio que tiene adecuado para introducir a sus pininos a un universo de conocimientos relacionados que no se limitan a las fronteras de un área de conocimiento de un salón de clases. Ella está convencida de que el idioma o lengua materna es el pilar principal que sostiene la identidad cultural de un pueblo, por eso siendo consecuente con sus convicciones, en sus clases hace especial hincapié en su práctica, hablando en inga a sus estudiantes la mayoría del tiempo posible, haciendo excepciones cuando los estudiantes (ingas y no ingas) no entienden lo que ella les está diciendo; según la apreciación que la profesora Blanca tiene sobre el uso o práctica del idioma en la comunidad escolar, la llena de preocupación, debido a que con el transcurso de los años, la presencia de niños hablantes, ha ido disminuyendo gradualmente; lo que significa que la socialización de los elementos básicos del idioma desde las familias, ha ido decayendo en los últimos años; este hecho la motiva a desarrollar sus clases enfatizando el idioma materno; su esperanza es poder infundir en estos pequeños, bases mínimas para su manejo.

Ahora bien, para el caso de la básica secundaria y la media académica, la profesora Mercedes Jacanamijoy es la docente encargada de la enseñanza o socialización del componente cultural; a su cargo están las clases del inga o lengua materna, artesanías, Ciencias Naturales; en

clases de lengua materna enseña la gramática, construcción de oraciones y pequeños textos; los estudiantes tratan de hacer el ejercicio, facilitándose a quienes son hablantes del inga por haberla aprendido en casa, pero la mayoría presenta dificultades a la hora de realizar los ejercicios; mas están los estudiantes que no muestran interés por estas clases, solo esperan el timbre anuncie el cambio de hora; las clases de tejido tiene mayor acogida, algunos estudiantes suelen solicitar reemplazar las clases de inga por las clases de tejido<sup>75</sup>, la profesora es flexible con estas solicitudes, ya que de cualquier modo puede trabajar ambos componentes (lengua materna y tejido) cuando enseña la lectura de la simbología que compone el chumbe y lo hace en inga. El chumbe se compone de numerosos símbolos y representan la vida cotidiana de la comunidad, es más, el orden en que éstas son tejidas, están contando historias; debido a que la población estudiantil en su mayoría desconoce el significado de todo esto, la docente, aprovecha junto a sus estudiantes, para investigar el significado que cada una de ellas tienen, por lo que se hace necesario programar visitas a las personas (mujeres) de la comunidad, dedicadas a esta actividad.

El trabajo comunitario y la chagra, son también aspectos que se están fortaleciendo simultáneamente; el Iachai Wasi cuenta con un espacio donde los estudiantes, profesores y padres de familia cultivan plantas alimenticias como el *tumaqueño*, el *sigse*<sup>76</sup>, la cuna, la achira, la col, los plátanos, los fríjoles, la *wasimba*, el maíz; plantas medicinales como el *kullanguillo*, el *kulki vinan*, la menta, la hoja santa, el *llawar chundur*<sup>77</sup>, la ruda; frutales como el lulo, el tomate, la mora, el *chimbalo*, la curuba, el *sauso*, la granadilla y otras plantas que se asocian entre las mencionadas como el *moquillo*, el sangre de drago, el *sacha puruto*<sup>78</sup>; siendo de los pocos espacios y de las pocas experiencias donde se refleja la interacción de parte de la comunidad involucrada en este proceso. A través de esta práctica se pretende inculcar en los alumnos, las relaciones que se construyen a nivel comunitario y con el entorno en términos prácticos; diferenciándose de las “huertas escolares” en aspectos como el trabajo interactivo con una población amplia, la extensión y los alimentos que se siembran y principalmente porque en la chagra, las plantas que en ella se siembran no tienen una distribución por tipo de planta, se hace de forma asociativa, por lo menos

---

<sup>75</sup> Los tejidos que los estudiantes realizan, son comercializados con la ayuda de la profesora; los ingresos económicos pueden representar un incentivo que motiva la realización de este ejercicio.

<sup>76</sup> Tubérculo de la variedad del *tumaqueño* o *barbacoano*.

<sup>77</sup> Remedio que sirve para curar la diarrea.

<sup>78</sup> Fríjol en árbol y no enredadera.

entre las alimenticias y frutales, las medicinales se asocian entre sí pero igual ocupan un lugar dentro de la chagra; claramente se diferencian en la concepción nocional que representa cada uno de estos espacios para cada actor que se desempeña en sus actividades, ya sea por su función pragmática o por su ideas culturales alrededor del mismo, para el caso de la chagra, como se venía diciendo, es un lugar de interacción comunitario, de reunión, de asociaciones, de funcionalidad vital entre la comunidad que en ella trabaja y el espacio que ofrece las plantas necesarias para el bienestar y la salud de las personas, es el contraste entre estos dos espacio aunque superficialmente parezcan semejantes. Si bien los trabajos comunitarios en la chagra de la institución se hacen de manera esporádica, mediante este ejercicio lo que se pretende es justamente socializar mediante la práctica, esos componentes representativos de la chagra para los ideales culturales del inga; por otro lado este ejercicio ha permitido el desarrollo de actividades libremente, desligándose un poco de la rigidez curricular a la cual están sujetas el resto de asignaturas, haciendo que el estudiante viva una experiencia de interacción con el ambiente y con las personas, fuera de la cotidianidad escolar.

La organización social y política como se mencionó con anterioridad, se hace con la finalidad de que el estudiante se proyecte en los temas de liderazgo comunitario, a través del ejercicio de elección y representación, tal como lo hacen las autoridades mayores en la comunidad; se exceptúa la implementación del castigo (juete). En las festividades del *Atun Puncha* o *kalusturinda* (uchulla kalusturinda) el cabildo escolar en compañía del resto de estudiantes y de docentes, participan en esta conmemoración, más allá de representar a la Institución Educativa, se manifiestan como una especie de “microcomunidad” que empieza a forjar, a aprender y ejercer valores tales como la organización, el liderazgo y la autoridad; siendo este otro momento donde se refleja la integración de la comunidad educativa y demás, fuera del régimen escolar.

En este escenario, se desarrolla el proceso de enseñanza, por un lado, curricular y por otro cultural o propio, y esto se hace mediante la articulación de ciertos componentes (curriculares, propias) de una parte y de la otra en un conjunto, que básicamente tiene que ver con el desarrollo de los contenidos de la malla curricular con los elementos del contexto local, de acuerdo a la temática, chagra, tejidos, idioma, organización sociopolítica; por ejemplo en la chagra además de que los estudiantes adquieren conocimiento sobre el sistema simbólico cultural de este espacio,

éste se convierte en un laboratorio para el desarrollo de los conocimientos de las ciencias naturales, la química, la biología, las ciencias sociales, al igual que en las clases de tejido donde se hace necesario el uso de los números, aplican funciones básicas de las matemáticas, para el conteo de hilos, su distribución, hacer cálculos sobre las dimensiones con que buscan realizar un tejido, la cantidad de símbolos incluirán en cierta dimensión; las ciencias sociales también se manifiestan desde la enseñanza de la organización socio política comunitaria desde el cabildo estudiantil, cuando los docentes les hablan a sus estudiantes sobre las historias locales (mitos, cuentos, antihua parlukuna), sobre acontecimientos de la historia más relevantes como el origen comunitario, sus figuras más sobresalientes como es el caso del taita de taita Carlos Tamabioy; básicamente la articulación tiene que ver con la distribución de las temáticas de la malla curricular, en lo posible pensadas desde la realidad local.

Pero, la temática cultural aglomerada en el inga o lengua materna, la chagra, los tejidos y la organización sociopolítica que se abordan en el escenario escolar se deben trabajar en conjunto a las áreas del conocimiento dispuestos y exigidos en la malla curricular; lo que implica que el desarrollo de los componentes culturales se vea limitado y no tenga la misma independencia o autonomía en todos los casos, debido a que están sujetas a las obligaciones normativas.

#### ***4.2.1.1 Desde los maestros.***

En tal caso, aunque la comunidad etnoeducadora se ha esforzado en avanzar en este proceso, no ha podido alcanzar cabalmente los objetivos propuestos; ya que ha tenido que enfrentarse con obstáculos de tipo normativo y operativo, es decir por un lado el cumplimiento con los resultados que exige el Ministerio de Educación Nacional (MEN) en cuanto a calidad educativa y por otro lado la búsqueda de atender el desarrollo del Proyecto de Educación Comunitario Bilingüe Inga (PECBI) con mayor libertad y autonomía; esta situación, ha provocado un fenómeno abstracto, quiero decir que desarrollar y dar cuenta de dos componentes “educativos” ampliamente distintos cada uno de ellos, en contenido y finalidad (Currículo del MEN y el PECBI), que funcionan dentro de unas dinámicas de tiempo escolar (fraccionados en calendarios, cronogramas, horarios) y supervisados por una institución exterior que vigila, evalúa y controla todo este proceso, crea tensiones entre ambas partes y limita categóricamente la autonomía y reprime la autoridad indígena en el libre ejercicio de la educación propia.

En este escenario, como básicamente se desarrolla el proceso de enseñanza, por un lado, curricular y por otro cultural o propio, ha sido mediante la articulación de ciertos componentes de una parte y de la otra en un conjunto, sobre todo en las áreas de las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales. En los planes de aula la propuesta básica es usar el conocimiento metodológico de cualquiera de estas áreas y aplicarlo en el contexto cultural local; En este sentido la chagra ha sido un escenario fundamental, ya que es un espacio que permite y ofrece realizar temáticas diversas; solo para citar algunos ejemplos, como es la siembra de cualquier tipo de plantas (alimenticia, medicinal, maderable) en las distintas fases de la luna, para observar los efectos que ocurren, su finalidad es comprobar el conocimiento empleado por los ingas en las actividades agrarias, que se hace teniendo en cuenta si es “buena luna”, momento apropiado para sembrar o hacer corte de madera o por el contrario si es “mala luna” momento inadecuado para siquiera acercarse a las plantas; asimismo en la chagra realizan ejercicio de clasificación taxonómica de los vegetales, para reconocer plantas endógenas de las foráneas; realizan aproximaciones investigativas, mama Mercedes Jacanamijoy (docente), me cuenta que al investigar la papa, conocieron de su gran variedad y su pertenencia cultural andinas, “la papa es nuestra, no es de los blancos”<sup>79</sup>, aunque sabemos que realmente es de todos los que la consumimos, esta actitud es una muestra de reapropiación del conocimiento para la afirmación cultural junto a sus estudiantes; no está de más redundar en que en este espacio se construyen relaciones distintas de aprendizaje social que en las aulas de clase; de esta manera se asocia el conocimiento endógeno con el foráneo.

Para el caso del área de las Ciencias exactas, la situación es diferente, no existe una muestra o experiencia que sea visible en la articulación de conocimientos, salvo una pequeña aproximación en la asignatura de química, donde el docente (facilitador) Segundo Basilio Jajoy, encargado de esta asignatura, enseña a sus estudiantes el contenido de la misma, utilizando ejemplos próximos a la experiencia que viven los jóvenes, como la fermentación de la chicha, desde procesos químicos; aunque su experiencia dictando estas clases, pensados desde la etnoeducación le ha parecido difícil, él piensa que “uno de los retos que tiene la institución, es la competitividad que

---

<sup>79</sup> Diario de campo 22 de abril de 2018.

debe fomentar en los estudiantes al tener que responder a las exigencias institucionales en la enseñanza de las ciencias”<sup>80</sup>, como es caso de la química.

Y de esta manera se desarrollan las dinámicas en torno al ejercicio de adelantar y avanzar en este proceso; cada docente desde su área de conocimiento, ha hecho el deber de desarrollar sus contenidos en lo posible, mediante la articulación, como metodología de enseñanza; como ya se había dicho antes, unas tienen mayores posibilidades de hacerlo que otras por el área de conocimiento, otras quedan supeditadas a las exigencias curriculares del aparato educativo; pasa lo mismo con la comunidad educativa, ciertos docentes muestran mayor empeño, empoderamiento y compromiso frente a los objetivos, mientras que para otros con cumplir la función básica de ser profesores, es suficiente; pero al final, todas estas cualidades, dinámicas y ejercicios se verán reflejados en los resultados de este proceso.

#### ***4.2.1.2 Desde las condiciones de vida familiares.***

En toda esta escena social, no se debe pasar por alto un factor que se elude tácitamente por la sociedad, pero que su presencia se encuentra latente, se trata de las condiciones socioculturales y económicas en que se encuentran las familias involucradas en la comunidad educativa (padres de familia, sobre todo); lo que implica que las relaciones y representaciones que se construyen en torno al ámbito de este proceso sean diferentes para cada caso; es decir que para muchas familias, la institución etnoeducativa Iachai Wasi representa una oportunidad para la formación de sus hijos, debido a las comodidades económicas que ofrece, las cuales se ajustan a sus bolsillos; en el mismo sentido la institución puede representar un espacio de acogida a estudiantes con situaciones de vida familiar excepcionales, como el caso del estudiante John Alexander, que asiste a este establecimiento educativo por motivación propia y está culminando la media académica, quien vive en la vereda Carrizal (Km 7, vía a Pasto), con la única compañía de su abuela, (sus padres lo abandonaron hace mucho tiempo) que además se encuentra muy enferma, situación que debe atender brindándole los cuidados que están a su alcance (alimentación, aseo, acompañamiento); esta situación le exige responder con las obligaciones de la casa y los quehaceres académicos; a

---

<sup>80</sup> Diario de campo 13 de junio de 2018.

pesar de todo esto, practica el ciclismo, pasión que le ha generado debido al hecho de tener que transportarse todos los días en bicicleta al colegio y de retorno a casa.

Otras familias, matriculan a sus hijos en esta institución, por su sentido de pertenencia cultural y comunitario, asimismo conocen y se identifican con los objetivos que se están persiguiendo con este proceso<sup>81</sup>, a sabiendas de todas las problemáticas que impiden su avance<sup>82</sup>; otras además de mantener un sentido de pertenencia cultural y comunitario, se encuentran viviendo en su cotidianidad, aquellos componentes culturales que se han hecho propuesta para el desarrollo pedagógico en la escuela<sup>83</sup>, por lo que para su entendimiento, el carácter Bilingüe en que se reconoce la institución, afirma que reforzará en sus hijos la identidad cultural, sintetizada en la lengua materna; cuando ven que los resultado esperados no responde a sus expectativas, nace un sentimiento de insatisfacción, sobre todo con los docentes, como las discrepancias que sostiene Bolívar Jacanamijoy, un padre de familia que vive en la vereda Fuisanoy y tiene a dos de sus hijos estudiando en el Iachai Wasi; esta es la apreciación que él tiene sobre el estado de enseñanza en este colegio

“como dicen en el Iachai Wasi, dicen, que aquí escuela bilingüe, vamos a enseñar todo, pero a mi parecer “*manem*”<sup>84</sup>, porque llega Jhon Fredy y dice en inga, no, no están enseñando, entonces le digo ¿por qué es bilingüe?, ¿le dicen Iachai Wasi?; yo un día pues en una reunión le dije al rector, el inga que no se pierda dicen, nuestros ancestros que nos han dejado, entonces qué están haciendo”. (Transcripción de audio, 01 de abril del 2018).

Alrededor de este proceso, se pueden encontrar las más disímiles situaciones y condiciones de vida familiar y comunitaria; muchas personas involucradas en este proceso pueden compartir ciertas cualidades en común, como el estar de acuerdo con los objetivos que busca conseguir la institución, otras por encontrar en ella una oportunidad para la formación de sus hijos o su propia formación, como el caso del niño huérfano, determinados por la diversidad de cualidades y

---

<sup>81</sup> Son familias con trayectoria de liderazgo, de autoridad o mantienen una relación próxima con el proceso.

<sup>82</sup> Consecuencia de los obstáculos que deben enfrentar los etnoeducadores, mencionados en los párrafos anteriores.

<sup>83</sup> Estas son las familias que viven en las veredas distantes a la cabecera municipal, que se aludió en uno de los capítulos anteriores.

<sup>84</sup>“Negación” en inga.



condiciones de vida familiar. Estas circunstancias se suman al cúmulo de hechos (relaciones interinstitucionales) que afectan el desarrollo de este proceso; así lo expresa Juan Carlos Jacanamijoy, rector de la institución, “una cosa es lo que se plantea, y otra es lo que se hace, que se están sujetas a las dinámicas humanas” (diario de campo, 24 de abril del 2018).

En relación a lo expuesto hasta ahora, el escenario escolar, como nuevo espacio para la socialización de los valores culturales de la comunidad inga en la población joven, es una alternativa; es verdad que el estado de cosas culturales no son las mismas de hace algunos años, pero también es cierto que a pesar de los cambios o modificaciones y a pesar de las condiciones y situaciones comunitarias, la existencia de las formas de transmitir y socializar las tradiciones propias, siguen teniendo vigencia.

#### **4.2.2 Aproximación a la noción de “educación” no formal, en contexto cultural.**

La idea aquí es presentar un esbozo aproximado de la manera cómo se entiende la “educación propia” por parte de la comunidad inga de Santiago Putumayo, que específicamente tiene que ver con lo que representan las buenas maneras de relacionamiento interpersonal e interfamiliar en la vida cotidiana comunitaria, y no como procesos de socialización escolarizado, que por su forma de expresión, pareciera tener la receta conductiva de la urbanidad de Carreño, evidenciada sobre todo en las personas mayores que tienen interiorizadas estas maneras, en sus formas de ser y que en alguna medida son transmitidas a la generación de jóvenes, no a todos, sino a quienes cuentan con la fortuna de hacer parte de las familias que aún conservan la tradición; y la etnoeducación, llega buscando ser parte de la nueva manera de entender la noción de una educación endógena, pero lo cierto es que el concepto de una “educación propia” se construye dentro de los marcos de entendimiento de aquellos grupos humanos que han tomado la dispendiosa tarea de hacerlo mediante esta política de Estado, a pesar de las dinámicas a las que se tiene que sujetar.

Para continuar, la noción de educación, en la comunidad inga, corresponde a la puesta en práctica de un sistema de valores, que giran básicamente alrededor del respeto, como principio fundamental que permite llevar una vida comunitaria en “armonía”; en esto coinciden los adultos, los abuelos, las autoridades, los taitas, a la hora de reflexionar sobre la educación, por ejemplo,

dicen ellos, “se está perdiendo la 'buena educación', cuando ven que algunos jóvenes y niños ya no practican estas buenas costumbres de relacionamiento. El sistema de relación mencionado, se da alrededor de la estructura de parentesco comunitario, que tiene que ver con el rango de edad y con la figura de autoridad en dos sentidos, primero ser parte activo del cabildo y segundo, ser practicante de la medicina tradicional; su práctica además otorga prestigio personal y familiar, dos aspectos importantes (respeto – prestigio) para el inga; en este sentido, dicen en Santiago que si se pierde el respeto frente al otro, se pierde el prestigio individual y se pone en riesgo el prestigio de la familia.

Siguiendo este orden de ideas, los jóvenes le deben especial respeto a los adultos, práctica que se enseña en la familia, de los hijos hacia sus padres, abuelos, tíos, o con cualquier persona adulta con la que halla interacción; el niño o joven debe referirse a su padre con el apelativo de *taita*, a su madre con el de *mama*, a su abuelo con el de *achala taita* y a la abuela con el de *achala mama*, no por sus nombres como suele ocurrir en otras culturas; pero este respeto trasciende las relaciones de vida familiar, fuera de casa, el niño o joven debe comportarse de la misma manera, de su actitud depende que la buena imagen de su familia frente a la comunidad se mantenga o no; por esta razón a cualquier persona de la comunidad que sea mayor que él, sin importar el lugar donde ocurra el encuentro, debe el joven referirse al adulto con el título de “tío” o “tía” dependiendo del caso e independientemente del parentesco de consanguinidad que los dos puedan tener, el saludo es esencial, al igual que la amabilidad y si la situación lo amerita, debe ofrecerles su ayuda; pero si además la persona adulta es autoridad<sup>85</sup>, por hacer parte del cabildo o ser médico o médica tradicional, el grado de respeto incrementa, ya que se debe referir a ellos con la expresión de “taita tío” o “mama tía”, no hacerlo es sinónimo de “mala educación” y se entiende como la incapacidad que su familia tuvo de educarlo bien, lo que desdice de ella. El trato entre personas de la misma edad o contemporáneos, también tiene su manera, cuando no se tiene ningún vínculo de autoridad (cabildo o medicina), entre hombres se dicen *Wagke*<sup>86</sup> más el nombre de la persona; si la referencia es de un hombre hacia una mujer, es *pane*<sup>87</sup> más el nombre de la persona; si la

---

<sup>85</sup> La autoridad en la comunidad es una figura que se entiende por lo menos de acuerdo a tres variables, primero, ser o haber hecho parte del cabildo; segundo ser practicante de la medicina tradicional y tercero ser mayor con respecto a otro más joven.

<sup>86</sup> Hermano en inga

<sup>87</sup> Hermana en inga

referencia es de una mujer hacia un hombre, es *ture*<sup>88</sup> más el nombre de la persona, y si la referencia es de mujer a mujer, es *ñaña*<sup>89</sup>, más el nombre de la persona. Ahora si se es joven y se hace parte del cabildo o se han iniciado en la medicina, la referencia entre ellos se modifica, se mantiene la estructura de referencia de acuerdo al género, pero se le coloca el marcador de autoridad, que es “*Taita*” o “*mama*”, de esta manera la referencia sería “*taita wagke*”, “*mama pane*”, “*taita ture*” o “*mama ñaña*”, según corresponda al caso. Como también la referencia de los adultos hacia los jóvenes tiene un orden relacionado al ser o no autoridad en cualquiera de las dos formas mencionadas; cuando la referencia es solo por diferencia de edad, cualquier persona adulta se refiere a un joven como “sobrino” o en su defecto “sobrina”; de lo contrario, la referencia es “*taita sobrino*” o “*mama sobrina*”, como corresponda.

Las características de relacionamiento de acuerdo con la edad y autoridad en torno al cual se dan las relaciones de respeto y se pone en juego el prestigio, es lo que las personas y las familias de la comunidad inga, entienden efectivamente como “educación”. En una de las visitas que realicé a la institución etnoeducativa Iachai Wasi, sostuve una conversación con mama Mercedes Jacanamijoy, docente del establecimiento, ella me estuvo contando sobre los desacuerdos que existen entre algunos compañeros (profesores) y los conflictos de relación que este hecho ha generado; en un momento de la conversación ella me dice “que irrespetuoso<sup>90</sup> que es el ‘fulanito’<sup>91</sup> al tratarlo a uno, y eso que es menor que yo”<sup>92</sup>, la indignación que se manifiesta ante el hecho mencionado, revela la incomodidad que provoca el desconocimiento de las buenas maneras de relacionarse, más cuando esto ocurre frente a personas mayores que conocen y entienden de este sistema de relación. Es la vivencia en torno a esta tradición cultural que las personas de la comunidad apelan para distinguir si una persona tiene o no educación; pero con el tiempo estas formas de entender, socializar y vivenciar la educación, han ido cayendo en desuso o simplemente se han ido transformando.

---

<sup>88</sup> Hermano en inga

<sup>89</sup> Hermana en inga

<sup>90</sup> Se entiende como irrespeto tener una actitud o conducta contraria a las buenas maneras de interacción interpersonal que ordena el código de relacionamiento comunitario.

<sup>91</sup> Para no referenciar el nombre de la persona mencionada en dicha conversación.

<sup>92</sup> Diario de campo, 22 de abril del 2018.

Básicamente, esta es la noción de “educación” que parte de la comunidad entiende, parte porque es claro que las nuevas generaciones han ido apropiando también nuevas maneras de relacionarse con las personas y entender la educación, consecuencia de los procesos de aculturación; pero hablar de “educación propia” como se mencionaba anteriormente, tiene que ver con una noción que se ha ido construyendo a medida que la comunidad ha ido interaccionado con otros escenarios sociales; caso de los procesos que el Estado nacional colombiano ha propuesto en torno al tema étnico, y que la implementación por parte de las propias comunidades ha hecho que haya ido tomando forma, para este caso en un espacio escolarizado, donde se busca socializar algunas de las prácticas tradicionales de la comunidad, como las mencionadas al inicio de este capítulo, mediante las dinámicas educativas que promueve este espacio; en efecto es lo que se ha empezado a significar como educación propia; en este sentido es llamativo notar que tanto los espacios como los mecanismos de socialización culturales, se han ido desplazando igualmente a otros escenarios; aunque las apuestas son de tipo cultural, no dejan de tener tintes de una postura política, cuando lo que se busca es hacerle frente a las grandes rupturas culturales que históricamente han provocado acciones, irónicamente consecuencia de mecanismos como la propia educación.

Para terminar; es muy importante mencionar que la significación generalizada en la que coinciden muchas personas de la comunidad (padres de familia, docentes, autoridades, mayores), están de acuerdo en que la educación propia tiene que ver fundamentalmente con la enseñanza para el fortalecimiento de la lengua materna; como se aludió en páginas anteriores, fue la impresión del padre de familia que discrepa de la enseñanza que su hijo está recibiendo, a quien le parece que el bilingüismo, cualidad que caracteriza este procesos, no se está aplicando, hecho que lo llena de preocupación; mientras que los profesores confían en que será la familia, el primer espacio donde los niños aprendan las bases del inga, hay padres de familia que tienen la misma confianza en que serán los profesores y el colegio el medio por el cual sus hijos adquieran este aprendizaje, al ellos encontrarse ocupados, buscando solucionar las carencias económicas para sustentar las necesidades de la casa, realizando viajes, o labores agrícolas propias o empleadas; aunque la propuesta de realizar la enseñanza de la lengua materna está contemplada, no se ha podido tener avances óptimos, debido a problemáticas varias derivadas de las relaciones interinstitucionales e institucionales, que caracteriza este tipo de procesos; a pesar de que los esfuerzos de los profesores

comprometidos en este proceso son arduos, no son suficientes, se necesitan que la estructura operativa escolar no esté supeditada al régimen normativo de la educación y si se suma a ello una propuesta que vaya más allá del cumplimiento de normas, sino más bien con la construcción de planes que busquen conseguir objetivos específicos, como la enseñanza de la lengua materna, las cosas funcionarían en otro ritmo; dice el docente Jesús Adalberto Carlosama “nosotros ya hicimos lo que nos correspondió hacer en su momento, que fue darle inicio a este proceso, ahora se necesitan dolientes dispuestos a continuar avanzando con esto y no dejar terminar este proceso”<sup>93</sup>, y es justamente una de las debilidades de las que padece el Iachai Wasi Carlos Tamabioy, que su planta docente está conformada por personas que tienen distintas trayectorias tanto en formación como en experiencia; los docentes que tienen la mayoría de edad, trabajaron como docentes en escuelas públicas oficiales; los más jóvenes no tienen formación en etnoeducación o no son pedagogos; y quienes en su momento iniciaron con el proceso, dejaron fue construida la propuesta y la gestión, mas los problemas con la autoridad, hicieron que no pudieran continuar apoyando su desarrollo; metodológicamente hablando, este hecho hace que de parte de los propios profesores no exista claridad en cuanto a los objetivos que tiene la institución, o el interés por buscar nuevas formas de en rutar este ejercicio.

Los desafíos que tiene la comunidad inga frente a este importante tema, son bastante grandes; es necesario retomar la palabra de los mayores, volver a sentarse en comunidad y conversar con calma sobre el tema, para poder retomar y generar otras expectativas entre todos, apuestas por una “educación propia”, así toque caminar de la mano con la etnoeducación, y no tan inmovilizado por el sistema educativo, para poder trascender la premisa tradicional que versa en el mismo anticuado sentido

---

<sup>93</sup> Entrevista, 31 de julio de 2018.

## Conclusiones

El pueblo inga es uno de los 102 pueblos indígenas que organismos institucionales del Estado tales como la dirección de etnias, el Ministerio del Interior y de Justicia, el Departamento Nacional de Estadística, el Ministerio de Defensa y el Departamento de Planeación<sup>94</sup>, reconocen su existencia en el territorio nacional colombiano, pero lo más importante es el autoreconocimiento por parte del mismo grupo humano; la historia de este pueblo, como el de la mayoría de los pueblos indígenas del territorio nacional, se entretiene en la urdimbre del tiempo y los procesos sociales. Una de las singularidades culturales, no siendo la única del ser inga, tiene que ver con el desplazamiento constante independientemente de las condiciones contextuales de cada momento, han permitido que este grupo humano tenga asentamientos o radicaciones a lo largo y ancho del país; estas dinámicas de desplazamiento o movilidad han provocado las más variopintas formas de adopción intercultural; pero a pesar de que los contactos y relaciones con otras poblaciones culturales hayan provocado modificaciones a su cultura, mantienen en la memoria colectiva y entre sus prácticas (aquellas mencionadas en el capítulo III), formas tradicionales de concebir la realidad.

Como cada momento histórico es fundamental en la reconfiguración de la vida cultural de cada sociedad humana; para el caso de pueblo inga y especialmente para el que habita en el municipio de Santiago, en el alto Putumayo, revisar sus antecedentes históricos, fue necesario y obligatorio, solo de esta manera se pudo entender que la conciencia cultural opera más o menos con la premisa siguiente, “para comprender el presente, se debe tener memoria del pasado”, pero esta premisa entendida dentro del escenario social actual, se encuentra matizada con las nuevas formas y mecanismos de tratamiento a la llamada diferencia cultural, representada básicamente por aquellas poblaciones que jurídica y políticamente a través de la historia han sido denominadas como minoritarias frente al conjunto de la población nacional, y que para nuestro presente son denominadas como minorías étnicas, tomando como criterio para definir las, sus condiciones y particularidades socioculturales e históricas; para el caso de los pueblos indígenas y las relaciones establecidas con el Estado nacional, que tienen ya una larga tradición, se han caracterizado por mantener una particularidad, que tiene que ver con la concepción jurídica en que son enunciados

---

<sup>94</sup> Según la página oficial de la Organización Nacional Indígena de Colombia.

e interpretados socialmente estos pueblos, a pesar de que la última reforma a la Carta Magna haya reconocido sus derechos culturales desde el discurso multicultural y pluricultural, éstas siguen siendo poblaciones concebidas por el imaginario de la sociedad y los aparatos ideológicos de la sociedad colombiana, como poblaciones minoritarias, más aún, en la actualidad bajo el carácter de poblaciones étnicas, a las que jurídicamente se las debe seguir tratando de manera especial; esto desde un sentido pragmático, no se ve reflejado en la aplicación social, ya que el reconocimiento realizado a las poblaciones indígenas, no es más que el reconocimiento y la corroboración de su “diferencia cultural” más no el de la “diversidad cultural”, por tanto las poblaciones étnicas (indígenas) en Colombia, continúan ocupando aquel lugar de la diferencia.

En este sentido, no está de más recalcar que el sistema político del país, pretende dar soluciones a problemáticas culturales de la amplia diversidad cultural que compone el territorio nacional, a través de las reducidas, minimizadas, hegemónicas y pretenciosas políticas, para este caso educativas, que parecen ser inclusivas solo desde la enunciación textual, pretendiendo valorar y fortalecer la cultura indígena (incluyendo los demás grupos étnicos) mediante mecanismos y espacios distintos a los que cada uno de estos pueblos o población étnicas tienen para dicho fin; es decir que las políticas y dinámicas educativas diseñadas para las poblaciones étnicas lo que están generando y promoviendo, es el desplazamiento de los espacios y formas de socialización de la vida cultural a otros escenarios y otros mecanismos, que no corresponden a las formas que cada población utiliza para este propósito; este fenómeno, es decir la inclusión de los aspectos y/o componentes culturales de las poblaciones indígenas a los esquemas de un proyecto educativo formal estatal como lo es la etnoeducación, reduciendo las amplias y complejas estructuras de socialización cultural que estas poblaciones tienen, a una estructura y modelo de socialización que opera con otras dinámicas y otros propósitos; en este sentido, este nuevo mecanismo de “socialización cultural”, realizado en este nuevo y a la vez foráneo escenario, paulatinamente se ha ido supeditando al trámite institucional y al tratamiento jurídico, político, ideológico y cultural que promueven las dinámicas de la sociedad actual.

En contraste, las manifestaciones que los pueblos indígenas en Colombia han realizado para reclamar y exigir el respeto de hecho y por derecho a sus formas culturales de ser, pactados en los distintos acuerdos, ha sido una lucha constante en la trayectoria histórica colombiana; los

movimientos y organizaciones indígenas en el país, que iniciaron una fuerte movilización a partir de los años setenta alrededor de dichas exigencias, sirvieron de base y modelo para influenciar y motivar a otros pueblos indígenas para sumarse a este arduo y largo trabajo reivindicativo. En este orden de ideas, el pueblo inga, influido por las agitadas movilizaciones indígenas en el escenario nacional, inicia también acciones para enfrentar sus propias preocupaciones, siendo una de ellas el caso que aquí nos ocupa, (cambio cultural) tal como se explicó en unos de los capítulos anteriores, siendo el desarrollo del proyecto estatal de etnoeducación, una de las opciones que optaron tomar en las dinámicas de interacción Estado – Poblaciones Indígenas para contrarrestarla; apuesta que trajo consigo una serie de efectos y retos, primero a nivel interinstitucional, ya que las reglas y normas de juego para poder llevar a cabo su desarrollo, corresponden a las que hegemonícamente impone el estado nacional colombiano. Segundo, que a nivel comunitario el estado de cosas en cuanto a aspectos organizativos se encuentran muy inestables, por las diferencias de color político entre los líderes y las familias que simpatizan con cada una de las partes; como también por las discrepancias que existen en torno al tema de gobernanza, de autoridad y de liderazgo, es decir, que no existen acuerdos ni consensos que permitan direccionar objetivos comunes; la propia cuestión cultural, que tiene que ver en buena medida con la tradición de movilidad y las consecuencias que se derivan de ella, que han aportado para que se vea reflejado más notoriamente el cambio cultural, es un aspecto que también incide de manera determinante en este contexto.

Otra característica que se aprecia en este escenario tiene que ver con las cualidades que tiene la comunidad educativa, los profesores que se encuentran frente a este proceso, algunos no cuentan con una formación en etnoeducación (no todos), antes de iniciar y hacer parte de esta propuesta y proceso, fueron docentes en las escuelas de carácter “público convencional”; otros, son profesores no indígenas que fueron contratados por la escasez de cuerpo docente indígena, no estoy sugiriendo que por no ser indígena no pueda hacer parte de este proceso, pero el compromiso y desempeño puede tener sus variantes, en el sentido en que se puede apreciar a los propios profesores indígenas que cuentan con el conocimiento necesario en las prácticas culturales, en muchas ocasiones solo se limitan a cumplir las exigencias curriculares.



Estas situaciones y condiciones en su conjunto, actúan como determinantes a la hora de socializar los saberes, los valores y las prácticas culturales de la comunidad, haciendo que sea un proceso bastante lento, quiero decir en la consecución de aquellos objetivos plasmados en la propuesta etnoeducativa.

Existe una necesidad comunitaria de ratificar el espíritu de la interacción e integración poblacional, que ha ido decayendo paulatinamente en el discurrir del tiempo, para poder adelantar un trabajo interactivo, articulado y mancomunado entre los distintos sectores que conforman la comunidad, como son las autoridades, los mayores, los líderes, los profesores, los jóvenes y comunidad en general, mediante la consolidación de estrategias que permitan contrarrestar esta situación, que realmente no son fórmulas que se encuentren en total desconocimiento, más bien tienen que ver con retomar las mismas formas que en tiempos pasados sirvieron para mantener la cohesión comunitaria, como los trabajos comunitarios, solo para citar un ejemplo.

En este sentido, el trabajo y los esfuerzos para mejorar la situación actual de la educación en la comunidad inga, tienen que ver con mejorar, aspectos tan fundamentales como la organización comunitaria, retomando desde el liderazgo aspectos tales como la “unidad” comunitaria, así como lo manifiesta el Taita Hernando Chindoy<sup>95</sup>, “la unidad es la defensa de nuestros bienes comunes, sin estar necesariamente de acuerdo en todo con la autoridad”, es lo que necesita cualquier proceso organizativo, la unidad, como un valor al que se debe rescatar mediante un trabajo colectivo, principio central que se debe fortalecer entre las personas involucradas en las reivindicaciones culturales, a pesar de los desacuerdos.

Finalmente, hablar de una educación propicia para con las necesidades y exigencias que requiere la comunidad inga culturalmente hablando, es decir la socialización de sus valores culturales desde el espacio escolar, en la realidad social actual, aún le falta bastante trecho por avanzar para alcanzar los que en términos teóricos se desea, esto por varias razones; primero, se debe entender que los antecedentes históricos han dejado secuelas insuperables, quiero decir que la sociedad colombiana (y sino todas, muchas otras sociedades latinoamericanas) sientan sus bases

---

<sup>95</sup> Líder inga del resguardo de Aponte, representante ante la ONIC del pueblo inga a nivel nacional. (Diario de Campo, 12 de mayo del 2018).

ideológicas adoptadas de las concepciones eurocéntricas de entender la humanidad, que dictan una especie de rechazo y de exclusión a las identidades culturales de lo indígena, lo negro, lo mestizo, lo campesino, lo rom y que han pretendido y propendido por la ciudadanización de la sociedad bajo una única identidad nacional, aunque tal cosas jamás haya ocurrido, han provocado procesos dinámicos de aculturación sociocultural y las llamadas minoritarias étnicas de nuestro país, han sido foco de sus efectos, por el trato político, jurídico e ideológico al que se encuentran sujetos; segundo, se debe entender que el sistema educativo escolar a pesar de su carácter diferencial, es decir etnoeducativo, no se deslinda del modelo de pensamiento que esta sociedad ha venido construyendo en la primera razón mencionada, así lo manifiesta el tratamiento normativo por el que ésta se encuentra regida; tercero, se debe entender la realidad social de la actualidad, como hijos de nuestra época, la teoría social ha ido transformando sus discusiones entorno a los paradigmas de entendimiento de los sujetos culturales en la interacción social, a través de conceptos tales como la interculturalidad, la pluriculturalidad y transculturalidad, estos hechos se pueden observar con claridad en el proceso etnoeducativo del Iacha Wasi, donde si es verdad que la mayoría de la población estudiantil pertenece a la comunidad inga, hay quienes hacen parte de la población campesina, mestiza y mínimamente afrodescendiente, lo que sería un acto de exclusión socializar lo propio, tomando como modelo solo los valores culturales del pueblo inga, cuando irónicamente el propio inga está accediendo a otras informaciones que no son propias a través de la escuela. Entonces una cosa es la propuesta como tramite, y otra la propuesta puesta en práctica, y es en este último aspecto donde se puede entender que realmente lo que está ocurriendo aquí, son proceso dinámicos de interacción interculturalidad, amparados bajo el modelo de etnoeducación; estas razones generales ayudan a aclarar que discutir y emprender acciones por la lucha de una educación propia, local, endógena, dentro de la realidad del contexto nacional, está ligada a un posicionamiento y empoderamiento político étnico, hechos a través de instancias y mecanismos de tipo cultural que enfrenta o busca encontrar políticamente, la mejor estrategia para la construcción de igualdades con el Estado, sus instituciones y la sociedad en general; por estas razones, la experiencia etnoeducativa etnográficamente hablando, tiene en su práctica más de intercultural que únicamente propio, ya que intervienen muchos factores del ámbito social, político, histórico, ideológico; en estas circunstancias cabe preguntarse, ¿qué es lo propio?, o ¿lo propio de quiénes es lo que se busca fortalecer?. De esta manera las variables que determinan el

proceso etnoeducativo en cada experiencia obedecen a condiciones y circunstancias contextuales de la propia localidad.

Con el ánimo de visibilizar mi experiencia como estudiante de antropología y al mismo tiempo hacer parte del grupo étnico en donde realicé mi etnografía, desde un sentido analítico y tal vez crítico, este ejercicio me permitió entender que este tipo de procesos o de eventualidades que se encuentran desarrollándose en el escenario nacional, tienen un trasfondo, que va ligado a un fenómeno que desde la antropología se puede interpretar de distintas maneras, pero considero que tiene que ver específicamente con la reconstrucción de identidades, forjados a partir de mecanismos que propone la parte contraria contra la cual se lucha, convirtiéndose esto en un fenómeno muy llamativo; no estoy diciendo con esto de ninguna manera, que esté mal la reafirmación cultural, lo que critico o lo que pienso que se debería criticar, son las reglas de juego con las que se está llevando a cabo dicha reafirmación; es un hecho que una década antes del nuevo milenio, importantes acciones como la reforma constitucional permitieron el empoderamiento de las poblaciones indígenas y que con la llegada del nuevo milenio el fenómeno de la universalización de algunas prácticas y de ciertos usos, trastocó a todas las sociedades en su conjunto planetario, pero es también cierto que a pesar de la evidente aculturación que esto provocó, las sociedades étnicas continúan mantienen en la memoria colectiva, vigentes sus razones culturales de ser, que no sea igual que hace algunos años o siglos atrás, es un hecho innegable, pero perviven estos componentes; no se trata de apelar por la legitimidad de la diferencia en términos ideológicos, sino más bien se trata de entender que de hecho existen manifestaciones diversamente distintas, interpretados desde un entendimiento humanístico; lo único que estas poblaciones han pronunciado en sus exigencias a viva voz, es el valor del respeto a sus propias formas de entender la realidad de su entorno y del mundo, pero que políticamente no ha existido la capacidad ni la voluntad de dar respuestas satisfactorias; pero la organización comunitaria, también debe tener las capacidades intelectuales de poder reorganizar sus problemáticas internas, paradójicamente, según mi propio criterio, la formación académica puede brindar las herramientas necesarias para la formulación de soluciones a problemáticas como las que en este documento se han tratado, lo digo como estudiante de pregrado, sintiendo las mismas preocupaciones y las mismas necesidades que reclaman todos los pueblos indígenas en sus territorialidades.

En síntesis, la vida cultural y su socialización en la comunidad inga de Santiago Putumayo, se ha modificado en las últimas décadas en la medida en que las relaciones sociales se han ido estrechando cada vez más, el propio proceso educativo para el fortalecimiento cultural ha derivado dinámicas que promueven un cierto grado de aculturación, debido a que su ejercicio no es legítimamente autónomo, al darse bajo condiciones y parámetros que integran otras voluntades; el escenario escolar y sus dinámicas como nuevo escenario para la socialización cultural, es en sí una opción, lo que se hace necesario es involucrar cada vez más a más sectores de la comunidad y pulir mejor los objetivos y los propósitos de este proceso.

## Referencias

- Agreda M., E. (2003) *¿Quiénes fueron los quillacingas?* Recuperado de: <http://biblioteca.iucesmag.edu.co/digital/tn/0123-1359v8n10pp134.pdf>
- Alcaldía de Santiago. (2019). *Nuestro municipio*. Recuperado de: <http://www.santiago-putumayo.gov.co/municipio/nuestro-municipio>
- Althusser, L. (1998). Ideología y aparatos ideológicos del estado. *Nombre Falso*, 1-29. Recuperado de: [https://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/althusser1.pdf](https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf)
- Andrade, M. (2011). *Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración*. Revista de Historia Regional y Local ISSN: 2145-132X vol 3, No .6, p. 154-172.
- Arbeláez, J. J. & Vélez P. P. (2008). *La etnoeducación en Colombia, una mirada indígena*. Universidad EAFIT Escuela de Derecho, Medellín, Colombia.
- Beltrán, M. A. (2012, 17 de octubre). La era republicana y la situación indígena. *Semana*. recuperado de [https://www.semana.com/opinion/expertos/articulo/la-era-republicana-la-situacion-indigena/323783?fbclid=iwar3i-aqt0ljkt\\_uasfjbom0-gx44v4agr30lbrf8mll1zp3ze3szbusfnk](https://www.semana.com/opinion/expertos/articulo/la-era-republicana-la-situacion-indigena/323783?fbclid=iwar3i-aqt0ljkt_uasfjbom0-gx44v4agr30lbrf8mll1zp3ze3szbusfnk)
- Bonilla, V., D. (2006). *Siervos de Dios y Amos de Indios el estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Castillo Guzmán E. (2008). *Etnoeducación y políticas educativas en Colombia: la fragmentación de los derechos*. Revista Educación y Pedagogía, vol. XX, núm. 52,

Castillo, Guzmán, E. & Rojas, A. (2005). *Educación a los otros, Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Recuperado de <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40028.pdf>

Center for Latin American and Caribbean Studies. (2008). *Allillami samungichi bienvenidos*. Indiana University. Recuperado de <http://www.indiana.edu/~irc/lengua.html>

Centro Nacional de Memoria Histórica, (2016), *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*, Bogotá, CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Putumayo: La vorágine de las caucharías. Memoria y testimonio*. Primera parte. Bogotá: CNMH.

Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas CONTCEPI (2013). *Perfil del sistema educativo indígena propio S.E.I.P.* Recuperado de: <http://www.caminosinterculturales.org/documentos/Debates-Pedagogicos/Pedagogia-propia/Para-ir-mas-alla/SEIP.pdf>

Corte Constitucional de la República de Colombia. (s.f.) *Auto 004/09*. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>

Cortés, P., Gonzalo, O., Pardo, C. y Ramírez, T. (1986). *Educación Indígena en el nororiente del Cauca*. Universidad del Cauca, Popayán.

Danzante. (28 de diciembre de 2012). *Flor de tigre wasimba*. Recuperado de: <http://semillarcoiris.blogspot.com/2012/12/blog-post.html>

Delgado, M. F. (2015). *Misioneros, indígenas y caucheros - hegemonía y negociaciones en el alto putumayo durante el ciclo cauchero (1903-1908)* (Tesis de maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador.

Garay, G., Pinzón, C., & Suárez, R. (2014). *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

García, P. (2001). En el corazón de las tinieblas del Putumayo 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias*, 6(223), 591-617.

Gobernación del Putumayo. (s.f.) *Historia del Putumayo*. Recuperado de: <https://www.putumayo.gov.co/historia.html>

Gómez, A., J. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos xix y xx. *Boletín cultural y bibliográfico*, 49 (89), 7-23. Recuperado de [https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin\\_cultural/article/view/7525/7903](https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/7525/7903)

Gómez, A., J. (2010). *Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)*. Universidad del Cauca.

Gómez, A., J. (2005). El valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 32, 51-73. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/14305/1/3-8189-PB.pdf>

Gonzales, F., E. (s.f.). La iglesia en el siglo XX. Las reformas al Concordato. *Banrepcultura*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-153/la-iglesia-en-el-siglo-xx-las-reformas-al-concordato>

Hobbes, T. (1651) *Leviatán*. Recuperado de <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000555.PDF>

- Justo, González & Carlos, Cardoza (2008). *Historia general de las misiones*. Recuperado de: <http://clie.es/wp-content/uploads/2015/01/9788482675206-historia-general-de-las-misiones-1capitulo.pdf>
- Kuan, M. (2013). *La misión capuchina en el Caquetá y el putumayo 1893-1929* (Tesis de Maestría). Facultad de Ciencias Sociales Pontificia Universidad Javeriana.
- Landaburu, J. (2010) *clasificación de las lenguas indígenas en Colombia*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/255314197/Clasificacion-de-Las-Lenguas-Indigenas-de-Colombia-landaburu>
- León, D., I. (2013). *Impacto de la instrucción pública de Francisco de Paula Santander en Colombia (1819-1837) un enfoque humanístico*. (Tesis de maestría). Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Mincultura. (2010). *Caracterización de los pueblos indígenas en riesgo*. Recuperado de: <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/pueblos-indigenas/Documents/Compilado%20de%20Caracterizaciones%20Pueblos%20en%20Riesgo.pdf>
- Ministerio de Educación Nacional. (2015). *Decreto 1075 de 2015*. Recuperado de [https://normograma.info/men/docs/decreto\\_1075\\_2015.htm](https://normograma.info/men/docs/decreto_1075_2015.htm)
- Ministerio de Educación Nacional (s.f). Ley 115 de 1994. Recuperado de <https://www.mineducacion.gov.co/1621/article-85384.html>
- MinTIC. (2019). *Directorio de municipios y alcaldías del departamento de Putumayo*. Recuperado de: <https://www.datos.gov.co/Funci-n-p-blica/Directorio-de-Municipios-y-Alcald-as-del-Departame/5t8e-yadb/data>



- Mueses, C., A. (2010) “La relación Estado poblaciones indígenas en Colombia: una reflexión a partir de la etnoeducación”, *Revista Investigium Ire. Ciencias Sociales y Humanas*, ( 1 ), pp. 82-93.
- Muyuy, Jojoa, R. (1998). *Organización sociopolítica del pueblo inga*. (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Ortiz, L., J. (2013). La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. *Almanack Guarulhos*, (06) p.5-25. doi - <http://dx.doi.org/10.1590/2236-463320130601>
- Ossenbach, S., G. (1993). Estado y Educación en América Latina a partir de su independencia (siglos XIX y XX). Recuperado de: <https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie01a04.htm>
- Pease, F. (1992). *Los Incas*. Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.
- Pineda Camacho, R. (2002). Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 199, en: *Revista Credencial Historia*, Bogotá: Banco de la República, No. 146
- Pineda Camacho, R. (1981). El rescate de los tamas: análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII. *Revista Colombiana de Antropología*, 23, 327-363. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=6601>
- Ramírez, M., C: (1992). Los quillacinga y su posible relación con grupos prehispánicos en el occidente ecuatoriano. *Revista colombiana de antropología*, 29, 29-61. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/docs/MARC/texto/REV-0915v29a02.pdf>.
- Ramírez, M., C. (1996) *Frontera fluida entre andes, piedemonte y selva*. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/44519543\\_Frontera\\_fluida\\_entre\\_Andes\\_piedemonte\\_y\\_selva\\_el\\_caso\\_del\\_Valle\\_de\\_Sibundoy\\_siglos\\_XVI-XVIII\\_Maria\\_Clemencia\\_Ramirez\\_de\\_Jara](https://www.researchgate.net/publication/44519543_Frontera_fluida_entre_Andes_piedemonte_y_selva_el_caso_del_Valle_de_Sibundoy_siglos_XVI-XVIII_Maria_Clemencia_Ramirez_de_Jara).

Real Academia de la Lengua Española. (2018). Recuperado de: <https://dle.rae.es/?id=0mFISCm>

República de Colombia. (12 de julio de 1973). *Concordato entre la República de Colombia y la santa sede*. Recuperado de <http://www.cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/subpage/exequatur/Instrumentos%20Internacionales/CONCORDATO%20ENTRE%20LA%20REPUBLICA%20DE%20COLOMBIA%20Y%20LA%20SANTA%20SEDE.pdf>

Restrepo, N. (2006). La Iglesia Católica y el Estado Colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país. *Tabula Rasa*, (5), 151-165.

Rodríguez Rosales, H. E. (2001). Las lenguas pasto y quillacinga en el departamento de Nariño. *Hechos y proyecciones del lenguaje*, 11, 1-14. Recuperado de <http://revistas.udenar.edu.co/index.php/rheprol/issue/view/121>.

Rojas Curieux, T. (2010). *Una mirada a la etnoeducación en Colombia*. La EIB en América Latina, políticas de la educación intercultural y cooperación internacional para el desarrollo. 1-23

Rojas Curieux, T. (1999). *La etnoeducación en Colombia, un trecho andado y un camino por recorrer*. Recuperado de <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/colombiaint46.1999.03>

Rostworowski, M. (2005). *Redes económicas del Estado inca: el ruego y la dádiva*. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Peru/iep/20150116051701/rost.pdf>

Rostworowski, M. (2001). *Pachacutec Inca Yupanqui*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Taussig, M. (2001). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje, un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editoriales norma S. A.

Torero, A. (1964). *Los dialectos quechuas*. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/136414075/Dialectos-Quechuas-Alfredo-Torero>

Torrejano, Vargas, R., H. (2012). *Historia de la educación en Colombia un siglo de reformas (1762-1870)*. Corporación Universitaria Republicana. Bogotá - Colombia.

Unknown . (15 de marzo de 2008). *Mitos Latinoamérica*. Recuperado de <http://mitosla.blogspot.com/2008/03/colombia-mito-inga-creacin.html>

Unesco.org (2010). *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. Recuperado de: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>.